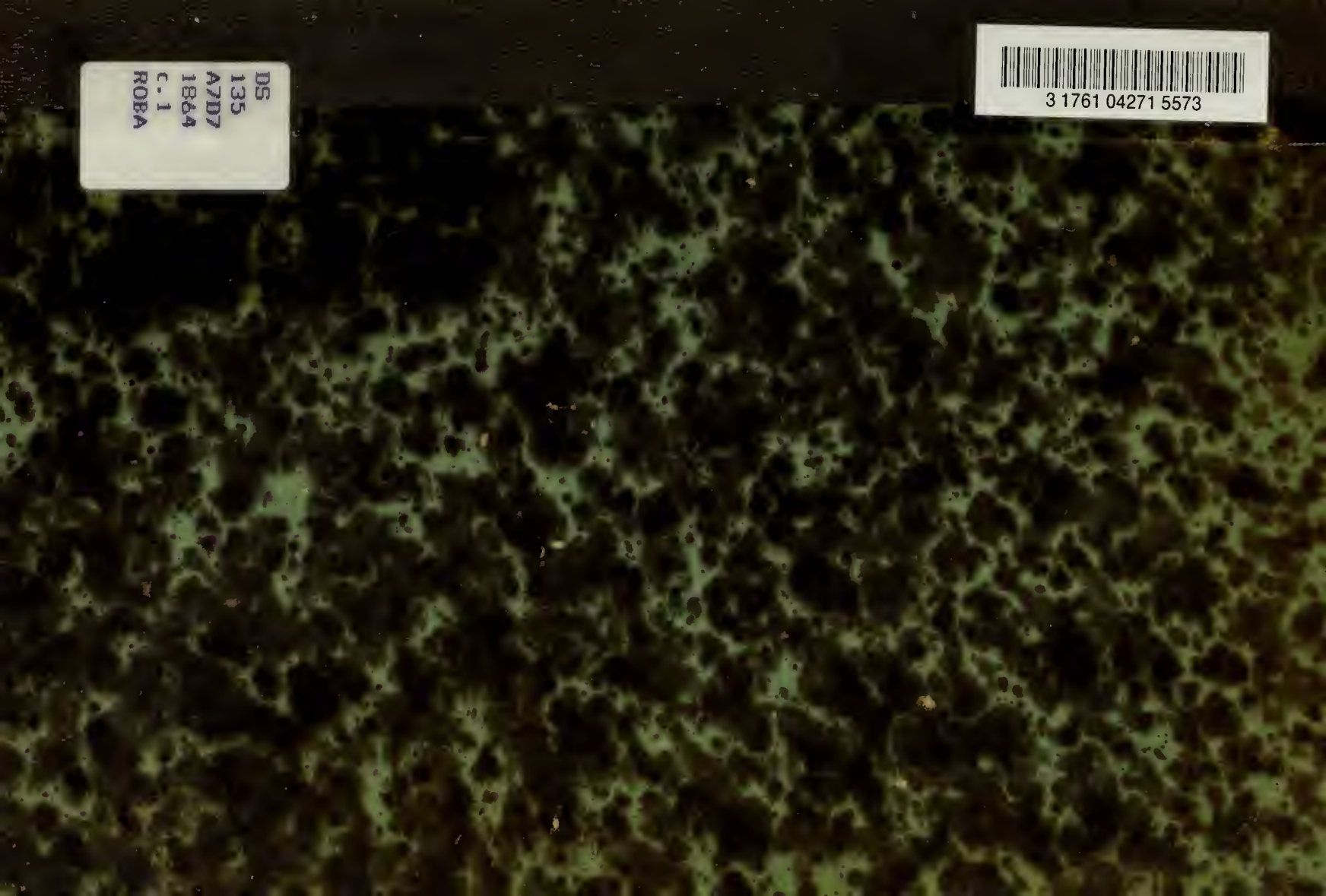
DS
135
A7D7
1864
c.1
ROBA

3 1761 04271 5573



Digitized by the Internet Archive
in 2013

http://archive.org/details/dieisraelitenzum00dozy

DIE

# ISRAELITEN ZU MEKKA.

DIE

# ISRAELITEN ZU MEKKA

## VON DAVIDS ZEIT

BIS IN'S FÜNFTE JAHRHUNDERT UNSRER ZEITRECHNUNG.

EIN BEITRAG

ZUR

ALTTESTAMENTLICHEN KRITIK UND ZUR ERFORSCHUNG DES URSPRUNGS DES ISLAMS.

VON

Dr. R. DOZY,

PROF. DER GESCHICHTE UND DER MORGENL. SPRACHEN AN DER UNIVERSITÄT LEYDEN.

AUS DEM HOLLÄNDISCHEN ÜBERSETZT.

133661
24/8/14

LEIPZIG
W. ENGELMANN.

HAARLEM
A. C. KRUSEMAN.

1864.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig

# VORWORT.

Wenn auch diese Arbeit zunächst für solche Leser bestimmt ist, welche mit dem arabischen Alterthume und der arabischen Sprache einigermassen bekannt sind, so vermuthe ich doch, dass sie auch für weitere Kreise Interesse haben wird, besonders weil sie die ebenso wichtige, als schwierige Frage über die alte Religion der Israeliten von einer Seite her beleuchtet, woher man wohl schwerlich Licht erwartet hätte. Darum habe ich mich bestrebt dieselbe so einzurichten, dass die hier und da unvermeidlichen fremden Buchstaben die Nicht-Orientalisten nicht abzuschrecken brauchen; einige wenige Punkte vielleicht ausgenommen, werden auch diese, insofern sie wissenschaftlich gebildet sind, meinen Beweisführungen ohne Mühe folgen können.

Auf Vollständigkeit macht dieses Buch keinen Anspruch. Einige Beweisgründe habe ich, obgleich sie mir nicht unwichtig schienen, für jetzt noch unerwähnt gelassen, weil sie meiner Ansicht nach nicht gerade von der Art sind, dass sie Andere leicht überzeugen könnten. Manches hätte wohl auch einer grössern Ausführlichkeit bedurft; allein es war mir vorzüglich nur um die Darstellung der Hauptsache

zu thun, da sich aus ihrer Annahme die Ausarbeitung des Besondern von selbst ergibt.

Bei dem Umschreiben der hebräischen und arabischen Wörter habe ich ein auf beide Sprachen anwendbares System wählen müssen. Es ist nach der Reihenfolge des hebräischen Alphabets, die vormals auch bei den Arabern im Gebrauch war, folgendes:

א ا nur der Vokal wird ausgedrückt; ב ب b; ג چ g; ד د d; ה
ה h; ו و v oder w; ז ز z; ח ح ḥ; ט ط t; י ي j; כ ك k; ל ل l;
מ م m; נ ن n; ס س s; ע ع'; פ ف p oder f; צ ص ç; ק ق q;
ר ر r; ש ش ś (= sch); שׂ s; ת ت th. — Die sechs Buchstaben, welche nur das Arabische hat, sind auf diese Weise ausgedrückt: ث th, خ ch, ذ dz, ض dh, ظ tz, غ gh.

# EINLEITUNG.

Gross und nicht genug zu schätzen sind die Fortschritte, welche man in unserm Jahrhundert in der Kenntniss der semitischen Literatur, besonders der hebräischen und arabischen, gemacht hat. Dieselben sind von der Art, dass beide Fächer eine ganz andere Gestalt angenommen haben, obgleich es zu bedauern ist, dass durch zu starke Anwendung des Princips der Arbeitsvertheilung, die meisten Forscher auf diesen beiden innig verwandten Gebieten einander beinahe fremd geworden sind.

Auf dem der hebräischen Literatur hatte man ganz eigenthümliche Schwierigkeiten zu überwinden. Als man nämlich ungefähr in der Mitte des vorigen Jahrhunderts zu untersuchen anfing, in welcher Zeit die Bücher des Alten Bundes geschrieben seien, hatte man mit dogmatischen Vorurtheilen zu kämpfen. Meinungen, die man auf jedem andern Gebiet ohne weiteres zur Seite gestellt hätte, wie z. B. dass der Pentateuch von Moses geschrieben sei, oder dass der Verfasser des Abschnittes Jes. Cap. 40 — Cap. 66 derselbe sei, als der Prophet Jesaja — dergleichen Meinungen musste man in allem Ernste und mit einem grossen Aufwande von Gelehrsamkeit bekämpfen und widerlegen. Hätte man es nicht mit hebräischen Büchern zu thun gehabt und wäre die Dogmatik nicht dabei ins Spiel gekommen, dann würde man die kostbare Zeit mit derartigen Fragen wahrhaftig nicht vergeudet, sondern dieselben lieber sofort als ausgemachte Sachen betrachtet haben, — so einfach und deutlich waren sie. War doch im Grunde genommen die Frage einfach diese: Kann es eine Kritik geben und gibt es eine, oder ist dieselbe eben ein Unding? — noch einfacher: Hat der Mensch Recht, wenn er dasjenige zu besitzen glaubt, was er gesunden Verstand nennt, oder ist er hierin im Irrthum?

Glücklicherweise liegt diese Periode der Untersuchung schon ziemlich weit hinter uns. In späterer Zeit haben eine Anzahl Gelehrte, besonders in Deutschland, die hebräischen Bücher mit grosser Aufmerksamkeit und Scharfsinn untersucht, und zwar mit dem Erfolge, dass man sowohl die Abfassung der Gesetz- als auch der Geschichtsbücher aus unverwerflichen Gründen in eine viel spätere Zeit versetzte, als man vorher angenommen hatte. Dadurch wurde natürlich auch der Standpunkt, aus dem man die Geschichte und die Religion der Israeliten betrachtete, ein ganz anderer.

Viel länger dauerte es, bis die Wortkritik eine feste Grundlage fand. Vieles dessen, was man im Texte, der in der That in einem jämmerlichen Zustande auf uns gekommen ist, für Corruptionen oder für Schreibfehler ansah, liess sich als solches nicht erklären, und erst im Jahr 1857 hat der gelehrte Rabbiner Dr. Geiger in seinem herrlichen Werke Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums den rechten Weg gewiesen, indem er zeigte, dass die Juden an manchen Stellen den Text absichtlich geändert haben. Wohl wusste man, dass sie in dieser Hinsicht früher mit grosser Freiheit handelten. Der Prophet Jeremia, der gerade kein Freund des Cäremonialgesetzes war und der im Widerspruche mit dem Gesetz im Namen Jehova's redend sagte (7,22): „Ich habe ja doch, da ich eure Väter aus dem Lande Egypten führte, weder zu ihnen geredet, noch ihnen etwas geboten von Brand- und Schlachtopfern," — der Prophet Jeremia ruft seinen Zeitgenossen zu (8,8): „Was sagt ihr: wir sind weise, denn das Gesetz Jehova's ist bei uns? Fürwahr, sehet, der trügerische Stift der Schriftgelehrten hat es verfälscht!" Aber dass nun das, was der Prophet mit einem etwas harten Worte verfälschen nennt, auch — nach den Umständen, wenn die Bedürfnisse der Gemeinde es zu fordern schienen, wenn es darauf ankam, anstössige Worte oder Sachen zu beseitigen, — dass dies, sage ich, auch später und zwar bis gegen das zweite Jahrhundert n. Chr. geschah, hat Geiger mit einem Ueberfluss von Beweisen aus der Bibel selbst, aus den ältesten Uebersetzungen und aus den Traditionen der Juden dargethan, denn oftmals wussten die alten jüdischen Lehrer noch ganz gut, was einst im Texte gestanden und warum man denselben geändert hatte. Die Correcturen bestanden entweder in Zusätzen oder in Aenderungen der Buchstaben. Auf die der ersteren Art hat auch Popper die Aufmerksamkeit gelenkt. Die Bemerkungen über die

Aenderungen der letzteren Art, die Geiger gemacht hat, hatten zur Folge, dass man mit der Wortkritik einen ganz anderen Weg einschlug oder wenigstens einschlagen muss. Die Regeln, die man bei der Kritik der klassischen Schriftsteller im Auge hält, gelten nur zum Theil für die des Alten Bundes, denn hierin sind die Corruptionen meistens keine Schreibfehler, sondern etwas ganz anderes. Dies ist eine äusserst wichtige Entdeckung.

Wie erfreulich nun auch die Fortschritte sind, die man in dem Studium des Alten Bundes gemacht hat, so bleiben doch noch einige ungelöste Fragen übrig. Darunter ist eine, worauf ich in der Folge mehrmals zurückkommen werde, nämlich die: zu welcher Zeit der Pentateuch redigirt, aus älteren und neueren Bestandtheilen zusammengestellt ist. Wenn man mit den erhaltenen Resultaten bekannt ist und die Sache vorurtheilslos betrachtet, dann können nur zwei Meinungen in Betracht kommen: nach der einen ist der Pentateuch kurz vor dem Anfang des babylonischen Exil's zusammengestellt;[1] nach der andern hat dies nach dem Exil stattgefunden und sind selbst in dem Pentateuch spätere Zusätze. Die Meinungsverschiedenheit ist in diesem Falle grösser, als es oberflächlich scheint, denn die Bedeutung des Pentateuch hängt von dem fraglichen Punkte ab.

An und für sich hat die erstere Ansicht, wie mir vorkommt, wenig Wahrscheinliches. Es wäre doch sonderbar, dass das grosse Werk, das dem ganzen jüdischen Leben zur Richtschnur dienen sollte, in der unheilvollen Zeit, als der Staat seinem Untergange nahe war, zusammengestellt sei. Ist dagegen die Redaction aus der Zeit Esra's, dann wäre diese Zeit sehr geeignet, dann wäre das Buch bestimmt gewesen, die Grundlage der neuen Volksorganisation zu werden.[2] Ferner wissen die Anhänger der ersteren Meinung auf die Frage, wer denn den Pentateuch vor dem Exil redigirt habe, keine Antwort zu geben, und nicht nur gebricht es ihrer Annahme an jeder traditionellen Unterlage, sondern sie streitet mit der Ueberlieferung; und wenn man auch im Allgemeinen die Autorität der Ueberlieferungen nicht übertreibt, einen gewissen Grad von Autorität verdienen sie immerhin; niemand der sich viel mit Untersuchungen über andere

---

[1] Zwischen den Jahren 600 und 590 ist das Resultat Kuenen's, Hist. krit. onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds, I p. 166.

[2] So auch Redslob, Die bibl. Angaben über Stiftung und Grund der Paschafeier p. 5 Anm.

historische Fragen beschäftigt hat, wird dies verneinen. Die andere Meinung dagegen stützt sich auf die jüdische Tradition. Hören wir was im vierten Buche Esra steht! Die Frage, ob dasselbe im ersten Jahrhundert vor oder im ersten Jahrhundert nach Chr. geschrieben sei, worüber gerade in unsrer Zeit soviel gestritten wird, können wir unberücksichtigt lassen; es ist auf jeden Fall ein sehr altes jüdisches Buch. In der siebenten Vision sagt Esra zu Gott: „Dein Gesetz ist verbrannt [nämlich bei der Zerstörung Jerusalem's von Nebukadnezar], sodass niemand weiss was von dir gethan ist, noch welche Werke du thun wirst. Habe ich dann Gunst bei dir gefunden, so sende deinen heiligen Geist in mich, aufdass ich alles niederschreiben könne, was von Anbeginn der Welt geschehen ist und in deinem Gesetze geschrieben war" u. s. w. Esra erhält darauf Befehl, das Volk zu versammeln und ihm zu sagen, dass man ihn vierzig Tage lang nicht suchen dürfe; er müsse sich mit vielem Schreibgeräthe versehen, und mit fünf Schnellschreibern auf die Stelle, wo ihm Gott erschienen sei, zurückkommen. Er gehorcht diesen Befehlen. Es wird ihm ein voller Becher gereicht, den er austrinkt; „da wurde sein Mund geöffnet und nicht mehr geschlossen," d. h. er sprach ununterbrochen fort, was aufgeschrieben werden musste.

Die alte christliche Kirche hat die nämliche Ueberlieferung; man findet dieselbe bei den Kirchenvätern des zweiten, dritten, vierten und fünften Jahrhunderts, bei Irenäus, Clemens Alexandrinus, Tertullian, Chrysostomus, Augustinus, Theodoretus.[1] „Esra, ein Priester Gottes," sagt Augustinus, „stellte das Gesetz, das im Tempelarchiv gewesen aber von den Chaldäern verbrannt war, wieder her, denn er war mit demselbigen Geiste erfüllt, der in der Schrift gewesen war." Augustinus nennt nur das Gesetz, während andere Kirchenväter das ganze A. T. nennen, und wie übertrieben auch diese Vorstellung ist, so liegt doch eine genaue Erinnerung in ihr, eine Erinnerung an die Thätigkeit der Männer der grossen Synagoge, deren Haupt nach der jüdischen Ueberlieferung Esra war, und worüber ein scharfsinniger jüdischer Gelehrter, Dr. Popper, richtig bemerkt:[2] „Sie waren es, die nicht bloss die noch heute vorliegende Sammlung der nationalen

[1] Iren., adv. Haeres. III, c. 25; Clemens Alex., Strom. I, c. 21, 22 (p. 142, 148 Sylb.); Tertull., de cultu fem. I, 3; Chrysost., Homil. VIII in Epist. ad Hebr.; August., de mirab. S. Script. II, 33; Theodor., Praefat. Commentar. in Cant. Cantic.

[2] Der biblische Bericht über die Stiftshütte (1862) p. 186.

Schriften veranstalteten, sondern derselben auch ihre eigenthümliche Fassung und Anlage, ja ihren ganzen Zuschnitt gaben."

Auch die Moslimen kannten durch die Juden diese Tradition sehr wohl. Ibn-Qoteiba: [1] „Nach seiner Rückkehr nach Palästina stellte Esra für die Juden das Gesetz wieder her, aufdass sie dasselbe kennen sollten." Abu-'l-fedâ: [2] „Die Israeliten hatten damals das Gesetz verloren; aber Gott legte ihr Ebenbild in das Herz Esra's, und darauf übergab es dieser geschrieben den Israeliten, damit sie wissen könnten, was darin erlaubt und was verboten sei; darum liebten sie ihn sehr." Und so viele Andere. [3]

Bemerkung verdient auch das ungeheuer grosse Ansehen, in welchem Esra bei den Juden stand. „Esra", so lautet es sowohl in dem jerusalemischen als auch in dem babylonischen Thalmud, [4] und die Worte sind vielbedeutend, „Esra wäre wohl würdig gewesen, dass durch ihn das Gesetz bekannt gemacht worden wäre, wenn Moses es nicht vor ihm gethan hätte." Er war für die Juden ein zweiter Moses geworden. Nach den angeführten Worten folgt im Thalmud eine Vergleichung zwischen Moses und Esra, die ganz in dem eigenthümlichen, räthselhaften Geiste des späteren Judenthums gehalten ist; wer jedoch zwischen den Zeilen zu lesen versteht (wie man ja auch den Thalmud lesen muss, soll er uns nicht ein verschlossenes Buch bleiben), der wird den Sinn wohl fassen. Das vierte Buch Esra (Cap. 14) ist in dieser Beziehung sehr deutlich. Gott spricht zu Esra aus einem Dornbusch, soals er zu Moses gesprochen hatte, und Esra ist vierzig Tage abwesend um das Gesetz zu empfangen, soals Moses vierzig Tage auf dem Berg Sinai bei Jehova gewesen war. Wie man sieht, fliessen hier Esra und Moses gleichsam in einander, und Esra ist selbst noch mehr, viel mehr geworden, als Moses: zu Mohammeds Zeit nannten ihn die Juden „den Sohn Gottes", [5] und zu den Verpflichtungen, welche die Moslimen ihren jüdischen und christlichen Unterthanen auferlegten, gehörte auch die, dass in Anwesenheit von Moslimen die ersteren nicht sagen durften, was sie von Esra, die

---

[1] Pag. 24 ed. Wüstenfeld.

[2] Hist. anteislam. p. 52 ed. Fleischer.

[3] Siehe hierzu auch die ausführlichen Erzählungen bei d'Herbelot u. d. W. Ozair.

[4] Megilla c. 1, und Sanhedrin c. 2, fol. 21.

[5] Koran 9, 30 und die Commentare zu dieser Stelle.

letzteren nicht was sie von Christus dächten.[1] Was also Jesus für die Christen war, das war Esra für die Juden. Der Koran sagt dies auch deutlich mit diesen Worten: „Die Juden sagen: „Esra ist der Sohn Gottes;" und die Christen sagen: „Der Messias ist der Sohn Gottes;" das ist die Sprache ihres Mundes; sie reden wie diejenigen, die vor ihnen ungläubig waren."[2]

Diese tiefe Ehrfurcht, diese abgöttische Verehrung muss einen Grund gehabt haben, ebenso wie die Tradition der Wiederherstellung des verbrannten Gesetzes. Stammte die letztere von den Feinden der Juden ab und wäre sie durch diese fortgepflanzt, dann könnte man sich von ihr losmachen durch die Erklärung, dass jene aus Hass oder Eifersucht das Alter des jüdischen Gesetzes haben verdächtigen wollen, was jedoch keineswegs der Fall ist; die Tradition rührt vielmehr von eifrigen, gläubigen Juden her, und sowohl die Christen der fünf ersten Jahrhunderte als auch die Moslimen, d. h. die Anhänger zweier Religionen, die beide, ebenso wie die jüdische, den Pentateuch für ein durch göttliche Eingebung geschriebenes Buch halten, haben kein Bedenken getragen, dieselbe anzunehmen. Zuerst wurde dem Moses das Gesetz offenbart, und, nachdem es verloren gegangen war, dem Esra, denn er war inspirirt, voll des heiligen Geistes; — es war eine wiederholte Offenbarung.[3]

Man kann nun wohl der Tradition etwas abstreiten, und man muss dies thun; man darf nicht mit einigen Kirchenvätern und den Moslimen sagen, es habe nichts mehr von dem Gesetz bestanden; sondern trete lieber der Ansicht des Chrysostomus bei, dass wohl Einiges davon übrig geblieben war. Mit anderen Worten: das Gesetz war nicht verbrannt, denn Ezechiel hatte es in Babylonien, und Esra mit seinen Helfern (denn diese hatte er, die neuen Bestandtheile sind von mehr als Einer Hand) hatte ohne Zweifel einige geschriebene Documente vor sich. Aber aus dem eigentlichen Sinne der Tradition geht

---

[1] Mâwerdî p. 251, Z. 6 ed. Enger.

[2] Nicht an die Einheit Gottes glaubten.

[3] Wäre die orthodoxe Kirche auf dem Standpunkte der Kirchenväter geblieben, oder hätte sie sich bei dem Anfange der kritischen Untersuchung wieder auf denselben gestellt, dann wäre sie nicht in der traurigen Nothwendigkeit gewesen, eine hoffnungslose Sache, die sogenannte Authentie des Pentateuch, zu vertheidigen. Sie hätte dann einen viel festeren Standpunkt gehabt als die Kritik, die so lange im Dunkeln herumtastete. Die Wiederoffenbarung wäre freilich ein Wunder gewesen, aber es gibt im A. und N. T. so ungeheuer viele Wunder, dass es wenig darauf ankommt ob es eins mehr oder weniger gäbe.

hervor, dass die Arbeit Esra's nicht allein im blossen Abschreiben und Ordnen jener Documente, sondern in etwas Anderem, Grösserem bestanden habe, darin nämlich dass er vieles Neue in das Gesetz einfügte. Wollte man dies nicht annehmen, dann bliebe sowohl die Entstehung der Tradition, als auch die abgöttische Verehrung, die Esra zu Theil ward, unerklärlich.

Gleichwohl ist es die Frage, ob man beweisen kann, dass einzelne Theile des Pentateuch erst nach der Rückkehr aus dem Exil verfasst sind. Schon die Vergleichung mit Ezechiel macht uns dies möglich. Dieser war ein Priester; er besonders war mit dem Gesetze, wie es zu seiner Zeit war, bekannt; darum ist auch der Unterschied zwischen ihm und dem Pentateuch um so auffallender, wie es einige Beispiele zeigen werden.

Ezechiel sagt (Cap. 20), dass die Israeliten nach dem Auszuge aus Egypten, sowohl die der ersten, als der zweiten Generation, fortwährend den Götzen gedient haben. Hätte er die Erzählungen des Pentateuch gekannt, dann hätte er die Sache anders dargestellt und diesem Buche nicht geradezu widersprochen. Dagegen lässt es sich leicht erklären, warum Esra und seine Gehülfen jene Darstellung (die geschichtlich war) modifizirt, ja sogar ganz verändert haben. Sie wollten nun einmal die Väter, die Männer des grauen Alterthums, hinstellen als ein Vorbild für ihre Zeitgenossen; sie wollten durch Geschichten aus der alten Zeit die neue Gemeinde erbauen und dieselbe in ihrer Entwicklung fördern; dann aber passte die historische Wahrheit nicht in ihr System; auch hatten sie ein ganz anderes Ziel im Auge, als Erzählungen geschehener Dinge zu liefern. Sie behandelten die Geschichte ebenso wie das Gesetz. Bei Ezechiel (20,25) sagt Jehova: „Ich gab ihnen Gesetze, die nicht gut waren, und Vorschriften, wonach sie nicht leben konnten." Darauf folgt unmittelbar als Beispiel (Vs. 26): „Ich machte, dass sie sich verunreinigten durch ihre Opfergaben, durch das Verbrennen[1] Alles dessen, was den Mutterschooss öffnet." Ezechiel denkt hier, wie Hitzig (z. d. St.) richtig bemerkt, ausschliesslich an das Verbrennen menschlicher Erstgeburt, und er nennt das Gesetz, welches dieses gebot, ein schlechtes. Es war schlecht, unmenschlich; die, welche den Pentateuch zusammenstellten, waren auch dieser Meinung. Die be-

[1] Nämlich הבעיר. Ueber העביר, eine mildernde Aenderung oder sogenannte Correctur, siehe Geiger, Urschrift p. 305.

kannte Geschichte von Abraham und Isaak wurde erdacht um zu zeigen, dass es nicht mehr nöthig sei die Erstgebornen zu opfern, und das anstössige Gesetz (Exod. 13, 12) wurde modifizirt. Die Worte des Gesetzes, an denen Ezechiel Anstoss nahm und die auch bei ihm zu lesen sind: והבערת כל־פטר רחם ליהוה, „Du sollst Alles, was den Mutterschooss öffnet, für Jehova verbrennen," liess man stehen, jedoch wurde ganz am Ende (am Schlusse des Vs. 13) eine Clausel beigefügt folgenden Inhaltes: „Aber alle menschliche Erstgeburt unter deinen Söhnen sollst du loskaufen." Zu Ezechiels Zeit, während des Exil's, stand jene Clausel nicht im Gesetz.[1]

Ein anderes Beispiel ist der grosse Versöhnungstag, der jôm hakippurîm, der 'âsôr, d. h. der zehnte (des siebenten Monats, Thišrî). Für die Juden war dieser Tag der wichtigste im ganzen Jahr; er wird im Thalmud einfach der Tag genannt, d. h. der grosse Tag, und bei Philo heisst er das grösste Fest. Es war der einzige durch das Gesetz vorgeschriebene Fasttag, und die Uebertretung der Fasten wurde mit dem Tode bestraft. Grade weil dieser Tag so wichtig war, ist es um so sonderbarer, dass seiner nicht erwähnt wird in der Aufzählung der Feste Exod. 23, 14 ff., 34, 18 ff., Deut. 16; dass in der vorexilischen Geschichte keine Spur davon zu finden ist, und dass Ezechiel zeigt, dass er diesen Tag nicht kenne, denn er verordnet (45, 18 ff.) Sühnungen für den ersten und siebenten Tag des ersten Monats, aber von dem grossen Versöhnungstag spricht er mit keinem einzigen Worte. Hierzu kommt das Sonderbare in der Feierlichkeit selbst, sowie diese in Levit. 16 beschrieben wird. Der Hohepriester muss zwei Böcke nehmen und durch das Loos entscheiden lassen, welcher von diesen zweien für Jehova ist und welcher für Azazel.[2] Der erstere wird geopfert; dieser, beladen mit den Sünden des Volkes, nach der Wüste

---

[1] „Das Gesetz mit der Clausel, menschliche Erstgeburt sei loszukaufen, konnte Ezechiel unmöglich so, wie Vs. 25 geschieht, prädiciren. Er denkt es ohne sie." Hitzig.

[2] Diestel (in Niedner's Zeitschrift für die historische Theologie, 1860 p. 200) hat beinahe gefunden, was עֲזָאזֵל ist; ich sage beinahe, denn an eine unmögliche Form עזאז־אל lässt sich nicht denken. Es ist עזאל, und die Umsetzung der Buchstaben ז und א ist nichts anderes als eine Aenderung der späteren Juden, die es anstössig fanden, dass אל im Namen eines Kakodämons vorkommen sollte. Siehe die Anmerkungen über אל in Geiger's Urschrift p. 279 ff. Im äthiopischen Texte des Buches Henoch heisst der gefallene Engel 'ezâz'êl, und so auch im Syrischen der Mendaiten עזאיל. Vgl. الله عز. Also bedeutet der Name: Gott ist mächtig, mächtiger Gott.

gebracht. Augenscheinlich ist Azazel ein böser Geist, der in der Wüste haust; aber merkwürdig ist es, dass dieses gewiss nicht unbedeutende Wesen nur hier vorkommt und sonst nirgends genannt wird. Zieht man dies alles in Betracht, und erwägt man, dass die Dämonologie nicht etwas ursprünglich Jüdisches war, sondern aus Babylonien herstammt, dann muss man mit George[1] und Vatke[2] anerkennen, dass der grosse Versöhnungstag erst in oder nach dem Exil entstanden ist, und somit auch die diesen Gegenstand betreffenden Gesetze in oder nach dem Exil geschrieben worden sind. Diese Ansicht wird dadurch unterstützt, dass wir Azazel in Babylonien wiederfinden; er ist für die Mendaiten einer der vier Höllenwächter geworden.[3]

Als einen noch wesentlicheren Theil des Pentateuch darf man die Geschichten von Abraham, Sara, Hagar und Ismael betrachten. Ich werde sie in diesem Buche mehrmals besprechen müssen und glaube darthun zu können, dass sie nicht älter sind als die Zeit Esra's, in welchem Falle sie die Wahrheit, die der alten jüdischen Tradition über Esra zu Grunde liegt, bestätigen.

Versetzen wir uns nun auf das Gebiet der arabischen Literatur! Hier hatte man lange mit Mangel an Material zu kämpfen, obwohl die Schriften grossentheils vorhanden waren. Aber sie waren nicht allgemein zugänglich, sie lagen in Handschriften in den Bibliotheken; diese Handschriften, deren Text oft entstellt ist, mussten mit einander verglichen, kritisch bearbeitet und herausgegeben werden, bevor man zu einer selbständigen Behandlung des Stoffes schreiten konnte. Sehr Vieles ist in dieser Hinsicht schon gethan, wenn auch noch viel mehr zu thun übrig bleibt. So sind, wenn wir uns auf die vorislamische Geschichte und auf die des Mohammed beschränken, sowohl die Chronik von Mekka von Azraqî als auch das Leben des Propheten von Ibn-Hišâm, zwei sehr wichtige Werke, von Wüstenfeld herausgegeben, welchem unermüdeten Gelehrten, der allein mehr Baustoff geliefert hat, als viele Andere zusammen, wir auch die Sammlung und Bearbeitung der arabischen Genealogien verdanken. Wie schwierig und abmattend diese Arbeit auch war, wie trocken und langweilig sie auch

---

[1] Jüdische Feste p. 291 ff.

[2] Bibl. Theologie I, p. 548.

[3] Siehe Norberg, Onom. p. 92. — Mehr Beispiele bei George, Jüd. Feste p. 179, 180, Popper, Der bibl. Bericht über die Stiftshütte p. 207—9.

scheinen mochte, sie war nichtsdestoweniger nothwendig, denn nur die Genealogien können uns einigermassen den Mangel an Chronologie in der alten arabischen Geschichte ersetzen. Mit dem Gebrauche dieser genealogischen Tabellen war, was man nicht läugnen kann, eine grosse Gefahr verknüpft, denn wollte man ihnen zuviel Vertrauen schenken, dann könnte man zu den grössten Irrthümern verleitet werden, wie dies wirklich auch der Fall war. Doch dafür — und wir sehen dies als einen nicht geringeren Fortschritt als die Ausgabe der Tabellen an — wacht nun die Kritik. „Man sollte sich doch endlich," schrieb unlängst ein scharfsinniger Gelehrter, Dr. Nöldeke,[1] „die naive Anschauung abgewöhnen, als enthielten die künstlichen genealogischen Gebäude, welche uns Mohammed al-Kalbî, sein Sohn Hiśâm und wenige Andere errichtet haben, wo sie über die nächsten Familienbeziehungen des damaligen Geschlechts hinausgehn, die lautere Wahrheit. Denkt man denn wirklich, dass z. B. alle die zahlreichen Qeisstämme, welche einen so grossen Theil des mittleren Arábiens bewohnten, von einem Individuum Qeis abgestammt sind, welches gegen die Zeit von Christi Geburt lebte? Ich behaupte dagegen entschieden, dass kein Volk und kein grosser Stamm seinen Stammvater gekannt hat." Sehr wahr und kräftig gesagt, und so hatte schon Redslob, wo er die hebräische Literatur berührt, vor einigen Jahren geschrieben:[2] „Nicht weniger ist die Hypothese von der Entstehung der Völker durch direkte Abstammung von National-Stammvätern gerade diejenige, welcher die Erfahrung, so weit sie reicht, durchaus widerspricht." Was wir von dem Stammvater der Hebräer zu denken haben, werde ich gleich nachher zeigen; hier sei nur beiläufig bemerkt, dass der arabische Stammvater Ma'add eine fingirte Person ist. Die raubsüchtigen und herumziehenden Araber wurden Ma'aditen genannt, nicht weil sie von einem gewissen Ma'ad abstammten, sondern weil das Wort ma'ada bedeutet: herumziehen und Räuber sein. Man kann im Allgemeinen mit den alten Genealogien nicht vorsichtig genug sein, denn wenn man sie mit einander vergleicht, so findet man manchmal einen Unterschied von einigen Jahrhunderten.[3]

[1] In der Zeitschrift d. D. M. G. XVII, p. 707.

[2] Die biblischen Angaben über Stiftung und Grund der Paschafeier (1856) p. 18.

[3] Nur Ein Beispiel! Während nach einer von Azraqî (p. 128) erzählten und wie es scheint glaubwürdigen Geschichte, Ḥobśija und Achzam-Ǵufch Zeitgenossen waren, steht bei Wüstenfeld, Tabelle n°. 11, der erstere Zeile 23, der letztere

Auch an Studien über die alte arabische Religion hat es nicht gefehlt: Osiander und Krehl haben über dieselbe viele Nachrichten gesammelt; während Mohammeds Leben, früher von Weil und Muir bearbeitet, jetzt von Sprenger, vielleicht etwas allzu kühn, aber doch mit vieler Gelehrsamkeit und Scharfsinn behandelt wird.

Wir sind also auf dem Wege, der uns endlich dahin führen wird, die alte arabische Geschichte zu beleuchten und den Stoff in seiner chaotischen Verwirrung zu ordnen; obwohl wir uns nicht schmeicheln dürfen, als seien wir schon dem Ziele nahe. Es ist noch sehr Vieles zu thun übrig; viele Texte müssen noch kritisch bearbeitet, viele Irrthümer beseitigt werden, viele Punkte erheischen noch eine genauere Untersuchung, als ihnen bisher zu Theil geworden ist. Ja gerade dasjenige, was für uns vom allergrössten Interesse ist, da es mit Mohammed und dem Ursprung des Islams in inniger Verbindung steht, liegt noch in Dunkel gehüllt. Hier verdrängt die eine Frage die andere. Wann ist das Heiligthum zu Mekka gebaut? Von welchem Volke? Welchem Gott oder welchen Göttern war es eigentlich geweiht? Lässt es sich noch erforschen, warum der schwarze Stein verehrt wurde? Wie kommt es, dass Mekka so viele Namen hat, die, insofern sie nicht lobende Epitheta sind, ebenso wenig aus dem Arabischen zu erklären sind, als der Name Mekka selbst? Welches ist doch dieses „halb mythische" Volk, das den Namen Gorhum trägt? Welchen Ursprung hat das mekkanische Fest, das Mohammed bestehen liess, und das, seiner Vorschrift gemäss, jährlich mit grosser Feierlichkeit begangen wird? Was bedeutet bei diesem Feste der Umgang um den Tempel, was das Steinewerfen im Thale Minâ? Wie kommt es, dass die Namen der meisten Feierlichkeiten, deren Erklärung schon von den arabischen Philologen erfolglos unternommen wurde, aus dem Arabischen nicht erklärt werden können? Was ist doch eigentlich der Ḥanîfismus, den Mohammeds Vorgänger, seine Anhänger und er selbst als die wahre, alte Religion betrachteten, die sie wieder aufrichten wollten und die Mohammed wieder aufgerichtet zu haben glaubte?

Unter diesen Fragen finden sich einige, wie z. B. die das mekkanische Fest betreffenden, deren Beantwortung von den Gelehrten selbst

---

Zeile 14; also ein Unterschied von neun Geschlechtern. Nimmt man nun, wie gewöhnlich geschieht, für eine Generation 33 Jahre an, dann haben wir einen Unterschied von 297 Jahren; rechnet man dagegen mit Wüstenfeld für eine Generation 40 Jahre, dann ist der Unterschied 360 Jahre; und dennoch waren die beiden Personen Zeitgenossen!

nicht versucht ist. Man scheint die Hoffnung aufgegeben zu haben, als könne jemals der Ursprung jener höchst eigenthümlichen Feierlichkeiten erforscht werden. Was ihre Namen betrifft, stellte man sich zufrieden, wenn man ungefähr wusste, was sie bezeichneten; um ihre eigentliche Bedeutung und Etymologie bekümmerte man sich wenig, sodass die Ansichten der arabischen Philologen über diesen Punkt noch nicht einmal gesammelt, geschweige denn geprüft sind. An eine Erklärung der Namen Mekka's wagte man sich nicht.

Die Meinung, dass der schwarze Stein darum verehrt wurde, weil er ein Meteorstein sein sollte, gab einem Mineralogen, Paul Partsch, Veranlassung, über diesen Stein einen kleinen Aufsatz zu schreiben, der aus seinen hinterlassenen Papieren erschienen ist in den Werken der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.[1] Es besteht wohl eine Legende, nach welcher Adam den schwarzen Stein — der damals ein weisser Hyacinth war — aus dem himmlischen Paradies empfangen haben soll; jedoch gibt es auch eine Tradition, welche sagt, dass der schwarze Stein aus dem Berg Abu-Qobeis, östlich von Mekka, gekommen sei, und aus geschichtlichen Gründen sah ich den schwarzen Stein nicht für einen Aërolith an. Da die Entscheidung nicht mir, sondern den Naturforschern zukam, zog ich Herrn Prof. J. van der Hoeven zu Rathe, der mir Folgendes antwortete: „Ihrem Wunsche gemäss habe ich den Artikel im Album der Natur[2] noch einmal durchgelesen, jedoch keine Beweise gefunden, um mich mit Dem, was auf Seite 149 steht: „Es unterliegt keinem Zweifel, dass es ein sogenannter Aërolith ist," vereinigen zu können. Alles beruht hier auf Erzählungen und fabelhafter Tradition; hätte man geschichtliche Gründe dafür [diese haben wir aber nicht], so wüsste ich nichts dagegen einzuwenden. Dass es ein Meteorstein sein könne, daran will ich nicht zweifeln. Der Ausdruck in dem mir von Ihnen gezeigten englischen Werke Ali Bey's, von welchem der Stein für ein Stück vulkanischen Basalts erklärt wird, ist jedoch mit der Annahme jener Ansicht nicht in Einklang zu bringen; denn wenn der Stein ein Aërolith ist, kann er kein vulkanischer Basalt sein, und umgekehrt. Aber Ali Bey kann hier wohl im Irrthum sein, oder hatte vielleicht nur die Gleichförmigkeit im Auge, ohne damit ein entschiedenes Urtheil

---

[1] Mathem.-naturwiss. Klasse Band XIII (1857) p. 1—5.

[2] In dieser holländ. Zeitschr. (Jahrgang 1858) ist Partsch's Aufsatz beinahe wörtlich übersetzt.

über Art und Ursprung des Gegenstandes fällen zu wollen. Dies ist alles, was ich Ihnen in diesem Punkte mittheilen kann; es ist der Ausdruck der Ungewissheit, bei dem Mangel an den zu einer Entscheidung nothwendigen Data. Non liquet."

Ueber die Zeit, wann das mekkanische Heiligthum, das ursprünglich nur aus einem von einer Mauer umringten Platze ohne Dach bestand, erbaut sei, herrschen verschiedene Ansichten. Der berühmte Geschichtschreiber Gibbon[1] vermuthete, dass dies im ersten Jahrhundert v. Chr. stattgefunden habe, weil nach seinem Dafürhalten Diodorus von Sicilien den mekkanischen Tempel meint, wenn er von einem „allerheiligsten ἱερόν" spricht, „das von allen Arabern aufs höchste verehrt wird". Da nun Agatharchides, der um das Jahr 100 v. Chr. schrieb[2] und welchem Diodorus in diesem Theile seines Werkes gewöhnlich folgt, in seiner Beschreibung von Arabien dieses Heiligthums nicht erwähnt, so vermuthete Gibbon, dass dasselbe in der zwischen Agatharchides und Diodorus gelegenen Zeit, also im ersten Jahrhundert v. Chr. gestiftet sei. Doch ich muss gestehen, dass ich dieser Folgerung nicht beitreten kann. Dieselbe beruht auf der Annahme, dass Agatharchides in seinem Werke über das rothe Meer alles gesagt habe, was von Arabien zu sagen war, oder mit anderen Worten, dass sein Werk vollständig sei. Dass diese Annahme aber unrichtig sei und dieses sonst treffliche Werk auf Vollständigkeit durchaus keinen Anspruch machen könne, geht aus einer Vergleichung mit anderen griechischen und römischen Nachrichten deutlich hervor. Ausserdem ist es höchst unwahrscheinlich, dass sich die von einander unabhängigen und in steter Fehde lebenden arabischen Stämme und Völker in einem so kurzen Zeitraume, als der zwischen Agatharchides und Diodorus, sollten vereinigt haben, um alle Ein Heiligthum zu verehren. Ich erkläre mich gerne bereit anzunehmen, dass die Worte des Diodorus etwas übertrieben sind; das mekkanische Heiligthum ist vor Mohammed nie von ganz Arabien verehrt worden, sondern nur von einem Theile, nämlich von den umherliegenden Stämmen. Gleichwohl waren es doch nicht wenige Stämme, die es verehrten, und weil dies schon zu Diodorus Zeiten der Fall war, muss dasselbe viel älter sein. Dass ein derartiges Heiligthum so

---

[1] Hist. of the decline and fall of the Roman empire ch. 50.

[2] Die Ansichten über das Zeitalter des Agatharchides finden sich bei C. Müller, Geographi Graeci minores I, p. LIV ff.

allgemein verehrt wird, ist nie die Folge einer Uebereinkunft; es müssen Ueberlieferungen bestanden haben, durch welche man wusste, dass dies Gebäude heiliger war als jedes andere.

Ist aber das Heiligthum, worüber Diodorus spricht, auch wirklich das mekkanische? Gibbon, Caussin de Perceval,[1] Ley[2] und Krehl[3] nehmen dies an, Andere dagegen behaupten, dass es unmöglich das mekkanische sein könne, da Diodorus sein Heiligthum in eine weit nördlichere Gegend setzt. Wenn man Diodorus allein vor sich hat, dann scheint dieser Einwand vollkommen begründet; vergleicht man ihn aber mit Agatharchides (Müller's Ausgabe der Geographi Graeci minores, worin beide Texte unter einander stehen, erleichtert die Vergleichung[4]) und achtet man ferner auf die Weise, in welcher Diodorus arbeitete, auf seinen Charakter als Schriftsteller, dann wird jener Einwand bedeutend entkräftet. Diodorus, der seinen Vorgänger gewöhnlich nur abschreibt, und nur zuweilen etwas aus anderen Quellen hinzufügt, gibt auch an dieser Stelle wieder, was Agatharchides sagt: 1°. über die Batmizomanes, Banizomenes, oder wie dieses Volk heissen mochte, das am älanitischen Meerbusen wohnte, und 2°. über die drei Inseln, die etwas südlicher lagen; aber zwischen diesen beiden Berichten schaltet er aus einer anderen Quelle die kurze Bemerkung über das Heiligthum ein. Es ist sehr zu bezweifeln, ob diese letztere da stehe, wo sie stehen sollte, denn Diodorus war, wie bekannt, ein ungenauer, nachlässiger Compilator, der oftmals ganz gute Quellen auf tadelhafte Weise benutzte. Meiner Meinung nach steht also die Bemerkung über das Heiligthum auf einer verkehrten Stelle, aber da in der alten arabischen Geschichte kein anderes Heiligthum angeführt wird, worauf man die Nachricht, die in der von Diodorus benutzten Quellenschrift vorkommt, beziehen könnte, und die so starken Worte: *ἱερὸν ἁγιώτατον, τιμώμενον ὑπὸ πάντων Ἀράβων περιττότερον* nur für das mekkanische, und dann selbst nur in gewissem Masse, gelten können, zweifle ich nicht, dass hier wirklich das mekkanische gemeint ist.

Ich habe einen Augenblick bei der Stelle im Diodorus verweilt, weil sie im Verlaufe unserer Untersuchung von einigem, wenn auch

---

[1] Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme I, p. 174.

[2] De templi Meccani origine (1849).

[3] Ueber die Religion der vorislamischen Araber (1863) p. 71—2.

[4] Siehe Band I, p. 180.

geringen Interesse ist. Dagegen werde ich über die Beweisführung Ley's, welcher annimmt, dass das mekkanische Heiligthum im Jahre 80 v. Chr. gebaut sei, und somit, obgleich auf einem anderen Wege, zu beinahe demselben Resultate als Gibbon gelangt ist, nur dieses bemerken, dass sie beruht auf der Combination der fabelhaften Genealogie der Maädditen mit einem Verzeichniss der Gorhum-Könige, das, wie ich weiter unten zeigen werde, in sehr später Zeit fabrizirt ist und nicht das geringste Vertrauen verdient.

Im Allgemeinen trachtet man in unsrer Zeit, das „älteste Gotteshaus," wie Mohammed das Heiligthum nannte, als möglichst jung vorzustellen, und die arabischen Ueberlieferungen und Legenden, die sich alle sehr weitschweifig auslassen über das hohe Alter des Heiligthums, umzustossen und als unnützen Ballast über Bord zu werfen. Doch ich zweifle, ob man in diesem Falle sich auf dem rechten Wege befindet.

Und nun endlich der Ḥanîfismus. Sprenger hat hierüber im Anfang seines ersten Theiles ausführlich gesprochen, jedoch haben seine Resultate wenig Beifall gefunden, und die Sache bleibt immer noch so dunkel, wie zuvor.

Wie man sieht, gibt es bei allen diesen Sachen eine Menge Räthsel, zu denen man den Schlüssel vergebens suchte. Anhaltendes Studium, Zufall, Glück, oder wie man es nennen will, liess mich, wenn ich nicht irre, denselben finden, und zwar da, wo man ihn am wenigsten suchte, nämlich im Alten Testament.

Dass meine Ansichten, wenn man sie zum ersten Male hört, höchst sonderbar scheinen, will ich gerne zustimmen; nichtsdestoweniger wird man sie, wie ich hoffen will, schon ihrer Neuheit und Sonderbarkeit wegen, nicht ohne weiteres verwerfen, vielmehr die Gründe, worauf sie gebaut sind, aufmerksam und unpartheiisch untersuchen wollen. Habe ich Recht, dann hat dieser von mir behandelte Gegenstand ein doppeltes Interesse, denn er ist in diesem Falle nicht allein für das arabische, sondern auch für das hebräische Alterthum von Wichtigkeit.

Mein System ist in seinen drei Hauptzügen folgendes:

1°. Das mekkanische Heiligthum ist zur Zeit Davids von Israeliten gestiftet, und zwar von dem Stamm Simeon. Diese Simeoniten sind die sogenannten Ismaeliten, welche von den Arabern auch die ersten Gorhum genannt werden.

2°. Das mekkanische Fest wurde von denselben eingesetzt; die dabei

stattfindenden Feierlichkeiten erklären sich aus der israelitischen Geschichte, wie auch viele Worte, wodurch dieselben bezeichnet werden, hebräischen Ursprungs sind.

3°. In der babylonischen Periode kamen Juden, die aus der babylonischen Gefangenschaft entronnen waren, nach Mekka, welcher Name ursprünglich keine Stadt bezeichnete. Es sind diejenigen, welche die Araber die zweiten Gorhum nennen.

Ich führe diese Hauptpunkte hier an, um von vorn herein anzudeuten, welchen Gang ich in meiner Beweisführung nehmen werde. Doch ehe ich damit einen Anfang mache, ist es durchaus nothwendig, die Aufmerksamkeit auf die Religionen der alten Israeliten zu lenken, weil in diesem Falle die ethnographische Frage mit der religiösen in innigster Verbindung steht. Ich bezwecke keine ausführliche Auseinandersetzung dieses wichtigen Gegenstandes, sondern werde nur die mit dem Verlaufe unserer Untersuchung im Zusammenhang stehenden Punkte berühren.

---

Dass der Monotheismus, der lautere Jehovismus, wie es der Pentateuch scheinen lässt, seit Mose's Zeit die Religion der Israeliten gewesen sei, und dass alles damit nicht im Einklang Stehende für nichts als Ketzerei und Abfall von der allgemeinen Religion gegolten habe, lässt sich in unsrer Zeit nicht mehr vertheidigen, weil es sich gezeigt hat, dass diese Vorstellung mit anderen und besseren Zeugnissen streitet. Da wir hier nur feststehende Thatsachen nöthig haben, können wir die Frage zu welcher Zeit die Redaction des Pentateuch stattgefunden habe, zur Seite stellen und uns auf folgende Bemerkungen beschränken: In dem südlicheren Reich Juda wurde erst hundert Jahre nach dem Fall des Reiches Israel, unter Josia, ein jehovistisches Gesetzbuch eingeführt; — im nördlicheren Reich Israel galt nie ein sogenanntes mosaisches Buch als Gesetzbuch; keiner der dort regierenden Könige bekannte sich zu dem Jehovismus in seiner reinen Gestalt, sondern sie begünstigten alle den jehovistischen Stiercultus und zuweilen auch die Verehrung Baal's und Astarte's.

Es war natürlich, dass die jüdischen Reformatoren die Sache anders vorstellten, dass sie den reinen Monotheismus für die ursprüngliche Religion der Israeliten ansahen. Neuerungen auf religiösem Gebiete, auch wenn sie Besseres, Reineres und Edleres bringen als das Alte, sind immer mit grossen Schwierigkeiten verknüpft, und ihrem Ein-

gange steht, trotz den gutgemeinten Bestrebungen ihrer Urheber, der Unwille, die Beschränktheit und der Unverstand des grossen Haufens im Wege, der in religiösen Dingen gewöhnlich blindlings am Alten festhält. Aber das beste Mittel, um das beabsichtigte Ziel zu erreichen, ist dies, dass man das Neue als das sehr Alte vorstellt, von dem man in der Folge abgewichen sei. Und so haben mit oder ohne diese Absicht die jüdischen Reformatoren gethan; auch Mohammed schlug in dieser Hinsicht denselben Weg ein; auch er behauptete, dass der Monotheismus die ursprüngliche Religion jener Bundesgenossenschaft, der er angehörte, gewesen sei, und dass erst der Fürst 'Amr ibn-Lohei, der zu Anfang des dritten Jahrhunderts n. Chr. lebte, die Vielgötterei eingeführt habe. Die von ihm gepredigte Lehre war also keine neue, sondern die alte, ächte, wahre.

Dass Reformatoren so handeln ist ebenso erklärlich als verzeihlich, und überdies hatten die Juden, wie auch Mohammed, bis zu einem gewissen Grade recht. 'Amr ibn-Lohei (oder vielmehr der Stamm, dem er angehörte) hat die Religion in mancher Hinsicht verändert, ausarten lassen, wenn auch seine Veränderungen nicht von solcher Wichtigkeit waren, als Mohammed dachte oder es scheinen liess; und auch die jüdischen Reformatoren waren nicht so ganz im Unrechte, wenn sie dem lauteren Jehovismus ein ehrwürdiges Alter zuschrieben. Aber dennoch war er nicht die Religion der alten Israeliten, ebenso wenig als der Monotheismus, vor 'Amr ibn-Lohei, die der Araber war. Sowohl die Thatsachen, als auch der gesunde Verstand verbieten uns, die Behauptungen der Reformatoren, deren edlem Streben wir übrigens alle Achtung zollen und die wir gerne als Sieger begrüssen, für historische Wahrheit hinzunehmen. Der Monotheismus ist keineswegs der Glaube eines schlichten, unentwickelten Naturmenschen; er ist das Resultat einer schon fortgeschrittenen Kenntniss der Natur und Welt, des entwickelten Denkens, des feineren Religionsgefühls. Der ungebildete Naturmensch erkennt geheime Kräfte an, die ihm Gutes und Böses thun können, und die er fürchten, verehren, denen er dienen muss; aber sein Geist ist zu beschränkt, als dass er sich zu der Vorstellung eines einzigen, allmächtigen Gottes erheben könne. Selbst der Jehovismus konnte sich nur mit Mühe zu der Vorstellung eines Weltgottes hinaufschwingen, denn sehr lange ist Jehova weiter nichts als der Gott Israels gewesen.

Kann man nun aber aus den jehovistischen Bearbeitungen der Dokumente der israelitischen Geschichte, die im Kanon aufgenommen

sind, noch herausbringen, welche die früheren Religionen der Israeliten waren? Zu einem vollkommen sicheren Ergebniss wird man nicht gelangen. Die jehovistischen Historiographen hatten ein bestimmtes dogmatisches Ziel im Auge, nicht aber wollten sie eine objective Darstellung liefern; sie trachteten in ihren Arbeiten den ursprünglichen Geist zu vertilgen, und je später der Schriftsteller ist, desto deutlicher zeigt sich dieses Streben. Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht die Vergleichung der Bücher der Chronik mit denen der Könige. Man hat durch eine Menge Beispiele erwiesen, dass der Verfasser der Chronik, ein Priester, Levit oder levitisch Gesinnter, der um das Jahr 300 oder 260 v. Chr. schrieb, die Erzählungen seiner Quellen nach seinem Belieben bearbeitet, und Vieles, was ihm darin sonderbar oder anstössig schien, modifizirt und verändert habe. Aus seiner Handlungsweise lässt sich schliessen, wie die früheren jehovistischen Ueberarbeiter, die nicht so streng waren, als er, mit ihren Dokumenten wohl gehandelt haben mögen. Oftmals erstaunt man wirklich über ihre Erzählungen, und man kann sich kaum vorstellen, dass das Volk, von dem sie sprechen, eben dasselbe abergläubische und durch und durch polytheistische war, das wir aus den Propheten kennen und dem Jeremia (2, 28) zuruft: „So viele Städte ihr habt, so viele Götter habt ihr!" Sie haben Dinge in den Jehovismus gebracht, die nicht hinein gehörten. So haben sie die dem Baal geweihte Stiftshütte für ein Heiligthum Jehova's ausgegeben. Einige Mitarbeiter an der Genesis haben im Widerspruche mit der bestimmten Tradition, die den Jehova-Cultus in Egypten seinen Anfang nehmen lässt, denselben als viel älter und schon in der Zeit vor der Sündfluth bestehend dargestellt. Dennoch können wir doch einigermassen mit den alten Religionen der Israeliten bekannt werden. Zuerst haben wir einige bestimmte Zeugnisse in den alten Gedichten und in den Propheten, aber ausserdem ist es den jehovistischen Schriftstellern nicht gelungen, den ursprünglichen Volksgeist ganz und gar zu verhüllen; die Thatsachen selbst redeten zu laut, sodass man, wenn man den Schleier hinweg zieht, die folgenden Cultusformen entdeckt: 1°. die Verehrung gewisser Steine und Bäume; 2°. den Baal-Cultus; 3°. den Jehovismus, der Jehova darstellt in der Gestalt eines Stiers oder Bocks.

Der Stein- und Baumcultus, der, wie schon mehrmals bemerkt wurde, die älteste Religion nicht allein der Israeliten, sondern auch der semitischen Völker überhaupt war, hat im Charakter jener Völker so tiefe Wurzeln geschlagen, dass sie denselben auch nach dem Ueber-

gange zum Monotheismus nicht vergessen können. Als Christen unterliessen sie, trotz Päpsten und Kirchenversammlungen, weder in Palästina noch in Carthago[1] das Anbeten gewisser Bäume ebenso wenig, als diejenigen, die sich zum Islam bekannten. Als Mohammed einst mit seinen Schülern eine Reise machte, sahen sie am Wege einen grossen, grünen Baum stehen. „Lass diesen," riefen sie aus, „unsere Dzâth-anwât sein, wie unsere Feinde, die Mekkaner, auch eine haben!" Die Dzâth-anwât (der Name bedeutet: die mit Weihgeschenken Begabte) war nämlich ein heiliger Baum, nicht weit von Mekka, zu dem man einmal im Jahr wallfahrtete und dem man opferte. Mohammed antwortete natürlich mit einem strengen Verweis.[2] Das geschah in den ersten Zeiten des Islams, als die Schüler noch nicht feststanden in der Lehre; aber auffallender ist es, dass noch jetzt, nachdem der Monotheismus seit zwölf Jahrhunderten besteht, jene alte Cultusform noch nicht aufgehört hat. Hiermit meine ich natürlich die Verehrung der heiligen Steine zu Mekka und Jerusalem nicht, denn diese ist von Anfang an durch den Islam gerechtfertigt; aber es gibt andere Beispiele. So sah Ker-Porter,[3] zwischen den Trümmern Babylons, eine Tamariske, die noch verehrt wird. Nach einem jüdischen Reisenden aus der Moldau,[4] soll es eine alte Linde sein, doch ist er hierin wahrscheinlich im Irrthum. Er fügt hinzu, dass der Baum früher drei Aeste gehabt habe, und dass ein englischer Lord, der einen davon absägen liess, um ihn mitzunehmen, zugleich mit dem englischen Consul beinahe das Schlachtopfer seiner Ruchlosigkeit geworden wäre, da diese Schändung ihres Heiligthumes die moslimische Bevölkerung in Aufruhr gebracht hatte. Sprenger[5] erwähnt eines alten Oelbaumes auf einer Strassenecke in Damascus, Sitti Zeitun (Frau Oelbaum) genannt, zu dem diejenigen Einwohnerinnen der Stadt wallfahrten, welche Nachkommenschaft wünschen. Es ist ein Derwîs dabei, der die Gaben der Frauen in Empfang nimmt und mit ihnen betet.

Auch bei den Hebräern sind selbst in dem jehovistischen Gesetze Spuren des alten Cultus übrig geblieben. Die heiligen Steine durfte

---

[1] Siehe Reland, Palaestina p. 714, Movers, Die Phönizier I, p. 582.

[2] Azraqî p. 82—3.

[3] Travels II, p. 311.

[4] Israel-Joseph Benjamin II, Cinq années de voyage en Orient (1846—51) p. 216.

[5] Das Leben und die Lehre des Mohammad II, p. 10—1.

nie der Meissel berühren, und Arnobius[1] sagt, dass die Araber verehrten „informem lapidem," d. h. wie Meier[2] richtig bemerkt, einen Stein in seinem Naturzustande. Diese Ehrfurcht vor den Steinen findet man noch in dem übrigens monotheistischen Gesetz, wo es (Exod. 20, 25) heisst: „Wenn du mir einen Altar von Steinen bauen willst, so sollst du ihn nicht von behauenen Steinen bauen; wenn du deinen Meissel darüber bewegt hast, so hast du ihn entheiligt."[3] Bemerkenswerth is es auch, dass das Wort çur, Felsblock,[4] das ein Synonym zu El (Gott) war, wie man ersieht aus dem Eigennamen Pedahçur („das Felsblock erlöste") neben Pedahel („Gott erlöste") und Pedajah oder Pedajahu („Jehova erlöste"), dieses auch in der jehovistischen Poesie geblieben ist. So z. B. wiederholt in dem sogenannten Lied Mose's (Deut. 32): vs. 30, 31:

Ist es nicht darum, weil ihr Felsblock sie verkauft,
Und Jehova sie ausgeliefert hat?
Denn nicht wie unser Felsblock ist ihr Felsblock.

Die Alexandriner haben in den letzten Worten çur durch Gott übersetzt, wie sie auch gewöhnlich in den Liedern des zweiten Tempels, den Psalmen, thun, wo das Wort sehr oft in dieser Bedeutung vorkommt. In einem anderen Gedichte (Gen. 49, 24) wird die Gottheit: „Hirt, Stein (èben) Israels" genannt.

Ueber einen anderen Vers des sogenannten Liedes Mose's sind einige Bemerkungen zu machen. Man liest (Deut. 32, 18):

Den Felsblock, der euch erzeugte, verliesset ihr,
Und vergasset den Gott, der euch gebahr.

Die Israeliten sind also einem göttlichen Felsblocke entsprossen, und das ist in der That die ächte, alte Vorstellung von der Entstehung des Volkes. Zur Zeit Jeremia's war sie allgemein herrschend, und

---

[1] Adv. Gent. lib. VI, c. 11.

[2] In der Zeitschr. d. D. M. G. XVII, p. 631.

[3] Vgl. Deut. 27, 6, Jos. 8, 31.

[4] In diesem und den folgenden Beispielen darf çur nicht durch Fels übersetzt werden, sondern (wie Jes. 8, 14, Hiob 22, 24) durch Felsblock. צור ist dasselbe Wort als صخر (siehe eine Menge analoger Beispiele im Thesaurus von Gesenius p. 360*a*, nº. 2), das heiliger Stein oder Felsblock bedeutet, z. B. Marâçid II, p. 270, Z. 4 ed. Juynboll. Bekrî (Hs. 421) schreibt im correspondirenden Artikel أنصاب (= hebr. maççéba). In der Folge wird man auch sehen, dass çur mit èben (Stein) abwechselt.

zwar nicht allein bei den geringeren Ständen, sondern auch bei den Gebildeten, bei der Aristokratie, denn er spricht (2,27) von den Königen, Fürsten, Priestern und Propheten Israels,

> Die zu dem Baume sagen: „Du bist mein Vater",
> Und zu dem Steine (ẻben): „Du hast mich erzeugt".

Es sind hier deutlich zwei Vorstellungen, und man würde darum richtiger übersetzen (was auch der Sprachgebrauch zulässt): „Oder zu dem Steine". Zufolge der ersteren, sind die Israeliten einem Baume entsprossen, wie in der skandinavischen Mythologie das erste Menschenpaar aus einem Eschen- und einem Erlenbaume (ask und embla) geschaffen ist, und nach diesen Bäumen Ask und Embla genannt wurde. Der zweiten zufolge, gewiss wohl die meist allgemeine, waren sie aus einem Steine erzeugt; man vergleiche die Mythe von Deukalion und Pyrrha. — Jeremia selbst missbilligt diese Vorstellungen, aber dennoch kommt die zweite bei einem späteren Propheten vor — man hat gesehen, wie sie Jeremia auch den Propheten zuschreibt — nämlich bei dem zweiten Jesaja (aus dem Ende des Exil's), der uns zugleich mit dem Eigennamen jenes Felsbloekes bekannt macht, dem die Israeliten entsprossen sind. Er sagt (51,1 und 2):

> Schaut auf den Felsblock, aus dem ihr gehauen,
> Und auf die gehöhlte Grube, aus der ihr gegraben;
> Schaut auf Abraham, euren Vater,
> Und auf Sarah, die euch gebar!

Wer bekannt ist mit dem grossen Gesetz der hebräischen Poesie, mit ihrem Parallelismus, wodurch derselbe Gedanke auf zweierlei Weise ausgedrückt wird, wird sofort einsehen, dass der Felsbloek Abraham und die Grube Sarah ist; figürliche Rede ist es nicht, was aus den zwei so eben angeführten Stellen, die sehr bestimmt gehalten sind, hervorgeht. Und Abraham ist in der That nicht der Name eines Mannes — kein Hebräer hät diesen Namen im Alten Testament[1] — sondern der eines Gottes. Die ältere Form war, wie wir aus der Genesis wissen, Abram (s. besonders Gen. 17, 5), אַב רָם, hoher Vater, ein Titel, wie er einem Gotte zukommt und der auch der höchsten

[1] Man hat אבירם verglichen; aber 1°. ist dies nicht dasselbe Wort; אב steht hier in statu constr. (אבי); desshalb muss רם ein Substantiv sein (wofür Gesenius u. A. es auch ansehen), oder wenigstens ein Adjectiv das substantive gebraucht wird; 2°. ist es zweifelhaft, ob beide Personen die im A. T. diesen Namen haben, historische sind.

Gottheit zu Byblus in Phönizien beigelegt wurde.[1] Man vergleiche auch den phönizischen Gottesnamen âb addîr (אב אדיר), mächtiger Vater; dieser Gott war ebenfalls eine Steingottheit[2] (addîr war auch im Hebräischen ein Titel Gottes). Auch der Name Sarah ist kein Frauenname, denn keine einzige Frau im A. T. heisst so; aber dessen ältere Form, die, wie man aus der Genesis weiss, Sarai war, kann, der angeführten Stelle des zweiten Jesaja nach, nichts anderes, als Grube, Höhle bedeuten, was auch wirklich der Fall ist. Ebenso wie man die Form שַׁדַּי, die in die alte Periode der hebräischen Sprache gehört, in Verbindung bringen muss mit dem Stamm شدّ (شَديد, stark), so muss man dieselbe Form שָׂרַי (eigentlich שַׂרַי, aber das Rêsch wird nicht verdoppelt weil es für Kehlbuchstabe gilt, und der Vokal dehnt sich, der bekannten Regel gemäss) in Verbindung bringen mit سرّ, einem Stamme, der den Begriff des Verborgenseins ausdrückt, der mit dem einer geheimvollen Höhle den innigsten Zusammenhang hat.[3] Als Adjectiv — und sarai muss ein Adjectiv sein (das substantive gebraucht wird), ebenso wie saddai es ist — als Adjectiv hat man أَسِرّ, fem. سَرَّاءُ, hohl; so sagt man قناة سَرَّاءُ, „ein hohles Rohr" (جَوْفاءُ bei den arab. Lexicographen).

Die jüdischen Legenden wissen auch noch, dass Abraham in einer Höhle gewesen ist; sie erzählen, dass Nimrod in den Sternen gelesen hätte, dass die Geburt eines Menschen bevorstehe, der ihn und seinen Glauben besiegen würde; darum hätte er alle neugebornen Knäblein tödten lassen; Terachs Frau aber wäre in eine Höhle geflüchtet und hätte dort den Abraham geboren, der lange in dieser Höhle verborgen

---

[1] Siehe Movers, Die Phönizier I, p. 542.

[2] Siehe Zoega, De Obeliscis p. 201—3.

[3] Gauharî: السِرُّ الّذي يُكْتَم; die Bedeutungen concubitus, penis, rima mulieris u. s. w. hängen hiermit zusammen; vgl. auch سُرِّيَّة für Maitresse, weil der Mann sie vor seiner Frau verbirgt. Mit den Worten Gauharî's: الأَمَة الّتي بَوَّأْتَها بيتا وهي فُعْلَيَّة منسوبة الي السِرّ وهو النكاح والاختفاء لانّ الانسان كثيرا ما يسِرُّها ويستُرها عن حُرَّتِه. Der nämliche Begriff in anderen abgeleiteten Formen.

geblieben, nämlich drei, zehn, dreizehn oder fünfzehn Jahre.[1] Von den Juden kam diese Ueberlieferung auch zu den Arabern, und man zeigt noch heutzutage zu Orfa, dem alten Edessa, das man mit dem Ur der Chaldäer identifizirt, die Höhle, worin Abraham geboren ist.[2]

Bei den älteren Propheten ist Abram oder Abraham ebenso wenig eine Person als bei dem zweiten Jesaja; vielmehr bezeichnen sie durch Abraham, ebenso wie durch Israel und Jacob, das israelitische Volk, wie auch der Name Assur, der in einem anderen Lande der des „Vaters der Götter" war,[3] das Volk bezeichnet, das wir die Assyrier nennen. So Micha 7, 20, Jes. 29, 22 (wo mit פדה loskaufen die Befreiung der Israeliten aus Egypten gemeint ist, gleichwie an anderen Stellen, die man im Thesaurus von Gesenius finden kann). Bei Ezechiel 33, 24 sagen die Israeliten, die im verwüsteten Judäa zurückgeblieben waren: „Abraham war ein Einzelner[4] und hatte das Land im Besitz, und wir sind viele, uns ist das Land in Besitz gegeben." Auch hier ist Abraham ebenso wenig eine historische Person, als in der deutlicher Stelle der zweiten Jesaja, die unsrem Beweise zur Grundlage diente und wo es gleichfalls nach den angeführten Worten weiter heisst: „denn ihn, den Einzelnen, habe ich gerufen (כִּי־אֶחָד קְרָאתִיו) und gesegnet und gemehrt." Gerade das Einzeln-sein ist das Merkwürdige bei Abraham; der Stein, der Felsblock war einzeln im Lande, und doch ist daraus ein grosses Volk entsprungen.[5] An anderen Stellen heissen die Israeliten זרע אברהם, „der Same Abraham's," wie auch die Assyrier nach ihrem Gotte „die Kinder Assur's" genannt werden (z. B. Ezech. 23, 12); aber über eine Stelle, worin dieser Ausdruck vorkommt, herrscht ein eigenthümliches, obgleich altes Missverständniss. Es ist die Stelle aus dem zweiten Jesaja, 41, 8 u. 9, wo es heisst:

Aber du, Israel, mein Knecht,
Jacob, du, den ich mir erkor,

---

[1] Beer, Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage p. 2, 3, und die Anm.

[2] Cinq années de voyage en Orient p. 32.

[3] Siehe die Inschrift von Chorsâbâd im Journ. asiat. 6e série, I.

[4] אֶחָד הָיָה אברהם.

[5] אֶחָד blieb bei den Juden im Gebrauche als eine Art Eigenname für Abraham, wie man ersieht aus Maleachi 2, 15. Dass übrigens dieser Prophet, der erst nach 433 schrieb, auf dem Standpunkte des Pentateuch steht, ist selbstredend.

זרע אברהם אהֲבִי

Du, den ich ergriff an den Enden der Erde, [1]
Du, den ich von ihren Säumen herrief,
Und zu dem ich sprach: „Du bist mein Knecht;
Ich habe dich erkoren und nicht verschmäht!
Fürchte nichts, denn ich bin mit dir u. s. w.

Die Worte, die ich unübersetzt gelassen habe, übersetzt man gewöhnlich: „Same Abraham's, meines Freundes;" allein der letztere Ausdruck darf nicht als Apposition zu Abraham aufgefasst werden, und man übersetze darum richtiger: „Same Abrahams, mein Freund." Der Prophet will hier nichts von Abraham sagen, sondern spricht zu und von dem israelitischen Volke, das er zuerst Jehova's Knecht, sodann Jehova's Freund nennt; der Parallelismus sowohl als die Grammatik zeigen dies deutlich; אֲשֶׁר הֶחֱזַקְתִּיךָ gehört zu אהבי. Ausserdem ist „der Freund Jehova's" (ידיד יהוה oder יְדִידֵי) der beständige Beiname, nicht Abraham's, sondern des israelitischen Volkes (Jerem. 11, 15; Ps. 60, 7; 108, 7; 127, 2). [2]

Uebrigens dachte man sich, der alten Vorstellung gemäss, Abram wohl als einen Stein, aber als „beseelten Stein," denn dies war der diesen Bätylen eigenthümliche Name, λίθοι ἐμψύχοι, [3] und gerade dieser Umstand erleichterte es später, Abram als Menschen darzustellen.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass dasjenige, was Nöldeke im Allgemeinen gesagt hat, „dass kein Volk und kein grosser Stamm seinen Stammvater gekannt habe," auch von den Hebräern gilt. Die Erzählungen hierüber gehören auf das Gebiet der Mythe. Dass aber nun bei dem zweiten Jesaja Abram und Sarai keine historische Personen, sondern ein Felsblock und eine Höhle sind (der Felsblock lag natürlich in der Höhle), dieses ist von grosser Wichtigkeit, um die Zeit zu bestimmen, in welcher die Erzählungen über Abraham in der Genesis verfasst sind, und um den Geist derselben richtig zu fassen. Es lässt sich hieraus schliessen, dass erstlich diese Erzählungen, wenn sie schon gegen das Ende des babylonischen Exil's bestanden, für die Propheten keine Autorität hatten; weiter ist es klar, dass die Verfasser der Genesis, die, wie schon seit lange bemerkt wurde,

---

[1] Egypten ist gemeint.

[2] Wenn man weiter unten meine Bemerkungen über den Namen Ibrâhîm gelesen haben wird, wird man sehen, dass der Ausdruck „Ibrâhîm chalîl allâh" meiner Behauptung nicht widerspricht, sondern dieselbe unterstützt.

[3] Sanchoniathon p. 30 ed. Orell.

auch Länder, Städte, Ereignisse u. s. w. als Namen historischer Personen darstellen, zu der zahlreichen Klasse von Schriftstellern gehören, die wir nach Euhemerus, dem bekannten Philosophen der cyrenischen Schule, Euhemeristen nennen, und die nach dem Verfalle der alten Religionen darnach strebten, die alten Götter als Menschen darzustellen, die früher wirklich gelebt und verdienstvolle Thaten vollbracht hätten. Schrieb man Jehova eine exclusive, unbeschränkte Herrschaft zu, so war der Gott Abram ausgeschlossen; darum tritt er auch bei dem zweiten Jesaja nicht als solcher auf. Aber überdies musste die Mythe, nach welcher die Israeliten einem Felsblocke entsprosst seien, nach und nach verschwinden und durch eine andere Darstellung des Ursprungs der Menschheit ersetzt werden. Der Autor des Anfangs der Genesis hat sie, wie schon mehrmals bemerkt wurde, andern Völkern entlehnt, während auch schon oft dargethan wurde, dass seine Erzählungen erst sehr spät zu den Hebräern gelangt sind. Darum erachten wir es nicht für nöthig, hierüber mehr zu sagen, und beschränken uns zu einer einzigen Bemerkung über die Veränderung der Namen Abram und Sarai in der Genesis.

Höchst wahrscheinlich haben die alten Propheten Abram und Sarai geschrieben, nicht Abraham und Sarah, und ist die ältere Lesart von den Schriftgelehrten geändert worden, denn in späterer Zeit war es ausdrücklich verboten, Abram zu sagen oder zu schreiben.[1] Welcher Beweggrund hier obwaltete, geht leicht aus dem oben Gesagten hervor. Sarai liess sich, was die Aussprache betrifft, leicht in Sarah (Fürstin) verändern; das weibliche Adjectiv hohl lautet selbst im Arabischen sarrâ, und der alex. Uebersetzer lässt in Sarai kein i hören (Σάρα). Zur Veränderung des Abram in Abraham trug schon die Aussprache bei. In den semitischen Sprachen wurde, wie wir später zeigen werden, das r zuweilen aspirirt ausgesprochen, nämlich rh, wie das griechische ῥ; allein der Autor der Stelle Gen. 17, 5 wollte eine Erklärung der Aussprache oder Lesart geben und legte dem Worte Abraham die Bedeutung „Vater einer Menge von Völkern" bei. Wie verkehrt diese Etymologie auch sei, verdient sie doch bemerkt zu werden. Im Hebr. gibt es kein Wort rahâm, ja nicht einmal eine Wurzel רהם, und so war es den Juden auch ganz unmöglich, die Etymologie zu begreifen, und blieb sie ihnen ein unlösbares

[1] Die Stellen im Thalmud, die dies Verbot enthalten, sind von Beer, Leben Abraham's p. 151, angeführt.

Räthsel.[1] Alle Kritiker stimmen gegenwärtig darin uberein, dass jener Autor das Arab. rohâm (رُهَام), grosse Anzahl, gemeint hat, und dass dies wirklich der Fall war, kann nicht bezweifelt werden. Aber wie konnte derselbe mit jenem arab. Worte bekannt sein? Nehmen wir an, dass er im Exil gelebt hat, dann ist die Sache leicht erklärlich, denn in Babylonien wohnten Juden und Araber beisammen, wie wir später sehen werden.[2]

Kehren wir nun zu dem Stein- und Baumcultus zurück! Wir sahen, dass derselbe im Charakter der semitischen Völker liegt und mit ihren ältesten Mythen im Zusammenhang steht; allein die Erinnerung daran war ihnen nach dem Uebergange zum Monotheismus unangenehm, und sie suchten das Geschehene zu mildern und zu beschönigen. Viele arabische Theologen legten die Sache folgendermassen aus: Als das Thal von Mekka den Ismaeliten und den Gorhum zu enge wurde und sie genöthigt waren sich nach andern Oertern zu begeben, nahmen sie einige Steine aus dem Heiligthume mit sich, und um diese hielten sie ihre gewöhnlichen Umzüge;[3] sodass die Steine nichts anders waren, als die Stellvertreter des Heiligthums. Auch die Erzählung, dass der Baum Dzâth-anwât nicht als Gottheit verehrt worden sei, sondern nur dazu gedient habe, die Mäntel daran aufzuhängen, wenn man das heilige Gebiet von Mekka betreten wollte,[4] hat denselben Zweck. So sucht man gegenwärtig auch die Verehrung der heiligen Tamariske auf den Trümmern Babylons durch die Erzählung, als habe Alî nach der Schlacht bei Hilla darunter ausgeruht, zu rechtfertigen. Und ganz nach demselben System werden bei den Israeliten die heiligen Steine zu Denkmälern und Altären, welches Letztere sie auch in der That waren, denn auf den Steinen wurde geopfert; obwohl nicht Jehova, sondern dem in dem Steine wohnenden Gotte.

Denn so muss man sich diese Sache denken, und nicht meinen, dass dieser Cultus ein grober Fetischismus gewesen sei. Auch hätten sich die semitischen Völker in späterer Zeit darüber nicht so sehr zu schämen brauchen, denn die Steine oder Bäume waren nur der Wohnort der Götter, von dem sie sich nach Belieben trennen und in den sie

---

[1] Man sehe ihre wunderlichen Vermuthungen bei Beer p. 150.

[2] Daher kommt es auch, dass ein Prophet aus der Zeit des Exil's, Ezechiel, den arab. Artikel braucht (in אֶלְגָבִישׁ, 13, 11 und 13; 38, 22).

[3] Ibn-Hišâm p. 51; Azraqî p. 72.

[4] Jâquth bei Krehl a. a. O. p. 74.

wieder zurückkehren konnten, wie der Mensch nach seiner Wohnung wiederkehrt. Daher denn auch der hebräische Name Beth-el, „Haus Gottes," bei den Griechen baetylos, der solchen heiligen Steinen beigelegt wurde. Gen. 28, 22 sagt Jacob: „Dieser Stein, den ich als eine maççéba [eine gewöhnliche Benennung der heiligen Steine] errichtet habe, soll ein Haus Gottes sein." Unter den alten Eigennamen, in deren Begriff sich oft die Denkungsart eines Volkes ganz deutlich offenbart, findet man Eliçur (der Gott des Felsblockes), Çuriel (der Felsblock des Gottes), Çurišaddai (der Felsblock des Mächtigen; Šaddai ist gerade der Beiname der Steingötter). Wer wäre so thöricht zu behaupten, dass dies jemals Personennamen gewesen seien? Nein, es sind Namen aus der halbmythischen Periode, die ausschliesslich in Numeri vorkommen; es sind, mit andern Worten, Namen von Steingottheiten. Uns kommt der Gedanke, dass eine Gottheit in einem Steine oder Baume wohne, wohl sonderbar vor, und wir mit unsern Begriffen können uns nicht leicht in die von Völkern in ihrer Kindheit versetzen; aber im Grunde genommen lässt sich die andere semitische Vorstellung, dass die Gottheit in einem Tempel wohne, ebenso wenig mit unseren Vorstellungen vereinigen, und selbst die späteren Juden fanden sie anstössig; darum haben sie dieselbe, wo es gehen konnte, durch kleine Aenderungen aus dem Texte zu verdrängen gesucht.[1]

Natürlich wurden nicht alle Bäume und grossen Steine als Wohnplätze der Götter angesehen, sondern unter den Bäumen hauptsächlich, wiewohl nicht ausschliesslich, die Eiche und die Terebinthe, in welchen beiden der Begriff der Kraft und, wie auch in den Felsblöcken, der der Beständigkeit lag; denn die Eiche wird zuweilen über tausend Jahre alt[1], und auch die immergrüne Terebinthe erreicht ein sehr hohes Alter. Die Namen dieser Bäume drücken denn auch entweder, wie der Name El (Gott), den Begriff der Kraft aus, oder sind von El abgeleitet: élon, él, éla. Ferner muss eine Veranlassung bestanden haben, um besondere Bäume und Steine als Wohnplätze der Götter anzusehen, welche oftmals im Lauf der Jahrhunderte vergessen wurde und uns darum unbekannt ist. Wohl findet man hierüber in der Genesis allerlei Erzählungen, jedoch sind diese mit dem bestimmten Zwecke geschrieben, die alte Verehrung der Steine und Bäume, die allzu tief wurzelte als dass man sie völlig hätte

---

[1] Siehe Geiger, Urschrift p. 320 ff.

[2] Oken, Botanik, angeführt von Thenius zu I Kön. 13, 14.

vertilgen können, mit dem Jehovismus in Einklang und mit den Erzvätern in Verbindung zu bringen. Im Christenthume ging man später auf dieselbe Weise zu Werke. Die heilige Terebinthe bei Smyrna machte man zu dem Stabe, den der heilige Polycarp in dem Augenblicke, wo sein Leiden als Märtyrer beginnen sollte, in den Boden gesteckt habe; anderswo wurde ein göttlicher Eschenbaum zum Stabe der heiligen Ethelred,[1] und im Allgemeinen lässt sich eine neue Religion nur durch eine Transaction mit der bestehenden gründen. Aus diesen Gründen also können jene Erzählungen der Genesis keinen Anspruch auf historischen Werth machen, und nur in einigen wenigen Fällen war die Veranlassung zu einer Verehrung gewisser Steine und Bäume bekannt. So gab es einen Stein, èben ha-'ézer, „Stein des Helfers"[2] genannt, an einer Stelle, wo die Israeliten unter Samuel einen grossen Sieg über die Philister errungen hatten, welchen sie dem in diesem Steine wohnenden Gotte verdanken zu haben meinten; denn in dieser Zeit war der Steincultus noch allgemein verbreitet. Wohl hat die Stelle, die uns dieses berichtet, I Sam. 7, 12, wie gewöhnlich einen jehovistischen Anstrich, allein der Name selbst setzt, in Verbindung mit anderen Thatsachen, die Sache in ein ganz deutliches Licht.

Alle heiligen Steine und Bäume, die im A. T. vorkommen, aufzuzählen, würde zu viel Raum beanspruchen, und darum will ich aus dem Vielen, welches ich über diesen Gegenstand aufgezeichnet habe, nur Folgendes anführen.

Bei Hebron war ein Stein und eine Eiche, zu denen man, nach II Sam. 15, 7—9, zur Zeit Davids wahlfahrtete und denen man opferte. Die Eiche hies die Eiche von Mamré, weil Mamré einer der alten Namen Hebron's war.[3] In der Genesis wird erzählt, dass Abraham daselbst einen Besuch dreier übernatürlichen Wesen gehabt habe; auch den Stein schreibt dieses Buch dem Erzvater zu. In unserm he-

---

[1] Siehe Reland, Palaestina p. 712.

[2] So übersetzten die Alexandriner (λίθος τοῦ βοηθοῦ) sehr richtig, und 'ézer hat bekanntlich sehr oft die Bedeutung Helfer. Die Uebersetzung: „Stein der Hülfe" gibt einen ganz verkehrten Begriff; nicht der Stein selbst hat geholfen, sondern der Gott, der in ihm wohnte.

[3] Der sehr späte Abschnitt Gen. 14 führt Mamré als den Namen eines Mannes an; dass es jedoch ein Name von Hebron war, geht aus einer besseren Stelle Gen. 23, 19 hervor.

bräischen Texte (13, 18; 14, 13; 18, 1) hat man die verkehrte Lesart אֵלֹנֵי מַמְרֵא, „die Eichen von Mamre" in der Mehrzahl. Die alexandrinischen und syrischen Uebersetzer (die andern haben das Wort nicht verstanden) haben noch die Lesart élon, in der Einzahl, vor sich gehabt, denn an allen den angeführten Stellen finden wir bei ihnen die Einzahl, und dass diese Lesart (die die jüdischen Schriftgelehrten absichtlich verändert haben) die ächte ist, geht aus Josephus und vielen spätern Schriftstellern hervor, die nur von einem Baume sprechen.[1] Josephus[2] nennt denselben mit einer auch in den hebräischen Schriften sehr gewöhnlichen Verwechslung,[3] eine Terebinthe, und zu seiner Zeit sagten die Einwohner Hebron's, dass dieser Baum so alt sei, als die Welt. Alljährlich wurde daselbst ein Fest gefeiert und ein Markt gehalten — ein Gebrauch, den man an den heiligen Oertern in der Umgegend von Mekka wiederfindet — und auf diesem Markte liess Kaiser Hadrian, nach dem letzten fruchtlosen Aufstand der Juden, ihrer Tausende für Spottpreise verkaufen. Nach Eusebius und Hieronymus[4] wurde der Baum auch zu ihrer Zeit, d. h. im vierten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung, als der Wohnort einer Gottheit betrachtet und angebetet. Constantin liess den Stein, worauf noch immer geopfert wurde, wegnehmen und neben dem Baume eine Kapelle bauen. Wie es scheint, hatte er den Muth nicht, den Baum umhauen zu lassen, wie späterhin die christlichen Missionäre in Deutschland gethan haben; aber es wurde doch Sorge getragen, dass an den Baum eine christliche Sage geknüpft wurde. Mit der jehovistischen, die ihn mit Abraham in Verbindung brachte, begnügten sich die Priester nicht, auch wenn es hiess, dass der Baum entsprossen sei aus dem Stabe einer der Engel, die Abraham erschienen waren (viel Abwechslung lag in diesen Erklärungen nicht, wie man sieht); darum hiess es nun, dass Christus unter dem Baume dem Abraham erschienen sei, und so war das Anstössige beseitigt.[5] Noch heutzutage zeigt man

---

[1] Derselbe Fehler ist in Deut. 11, 30, wo éloné morèh steht anstatt élon morèh, wie man richtig liest Gen. 12, 6, und wie auch die griechischen und syrischen Uebersetzer in der Stelle in Deuter. gelesen haben.

[2] De bello Jud. 4, 9, 7.

[3] „Die Namen und auch der Begriff von élon und éla wechseln". Movers, Die Phönizier I, p. 581.

[4] Onomasticon p. 172—3 ed. Larsow et Parthey.

[5] Die Beweisstellen finden sich bei Reland, Palaestina p. 711—716.

den Baum;[1] wenn es in der That derselbe ist, so muss er doch wirklich fabelhaft alt sein.

Bei Siehem befand sich auch „ein heiliger Ort mit einem grossen Stein unter einem Baum",[2] der abweehslnd élon, éla oder alla, d. h. Eiche oder Terebinthe genannt wird, denn der Sprachgebraueh war in der Benennung dieser göttlichen Bäume sehwankend, wie wir schon so eben zu bemerken Gelegenheit hatten. Der Baum hiess der élon der Wahrsager (Richt. 9, 37) oder aueh wohl der élon morèh, wie Gen. 12, 6. Dieses morèh, sagt man, solle der Name des früheren Besitzers des Feldes gewesen sein, wozu jedoch nieht der geringste Beweis vorliegt; morèh ist kein Eigenname, sondern bedeutet, wie gewöhnlieh, Prophet, und die Benennung Eiche des Propheten läuft auf dasselbe hinaus, als Eiche der Wahrsager, denn es stand sicherlich, wie dies aueh in Arabien, Numidien, Griechenland, Italien und sonst mit solchen heiligen Bäumen und Steinen der Fall war, ein Orakel damit in Verbindung. So wohnte neben dem heiligen Baume al-'Ozzâ (im Thale Nachla, zwischen Mekka und Tâïf) eine Frau unter der Erde, die von Zeit zu Zeit den Priestern ersehien und zu ihnen redete. Auf dem Libanon antworteten die Steine selbst (oder die Götter die darin wohnten) wenn man zu ihnen betete.[3] Auf dem heiligen Orte bei Sichem versammelte man sieh, wenn etwas Wichtiges und was eine göttliche Weihe nöthig hatte, zu verriehten war; so wurde Abimeleeh von den Sichemiten zum König erwählt „bei der Eiehe der maççéba," d. h. bei der Eiehe des heiligen Steines (Rieht. 9, 6).[4] Ueber den Grund warum der Baum und der Stein heilig waren, finden wir bei den Jehovisten nicht weniger als drei Ansichten: 1°. der Stein war von Josua aufgerichtet als ein Denkmal des Bundes zwischen Jchova und den Israeliten (Jos. 24, 26); 2°. er war erriehtet von Jaeob, der ihm den Namen gegeben: der Gott der

---

[1] Siehe Gesenius, Thesaurus p. 817*a*.

[2] Jos. 24, 26.

[3] Damascius in vitâ Isidori, bei Photius p. 1061.

[4] Anstatt des sinnlosen אֵלוֹן מִצָּב (das man auf ebenso sinnlose Weise dureh „Eiche des Wachtpostens" übersetzt hat) muss man nämlich lesen אֵלוֹן מַצֵּבָה. Die Lesemutter, die ehemals nieht gesehrieben wurde, ist im neueren Texte mit Unrecht weggelassen, und darum haben die Massorethen auch verkehrte Vokale gesetzt.

Götter Israels (Gen. 33, 18—20);[1] 3°. Abraham hat ihn aufgerichtet, als ihm unter der Eiche des Propheten das Versprechen gegeben worden war, dass seine Nachkommen Kanaan besitzen sollten.[2]

Nicht weniger berühmt waren die Tamariske, der Stein und der Brunnen von Bér-śèba', einem Orte der ehemals den Simeoniten angehörte und auf den wir zurückkommen werden. Die Tamariske, ein schöner schlanker Baum, der oft die Höhe der Eiche erreicht und immer grüne Blätter hat, wächst vorzüglich auf trockenem, sandigem Boden, wo kein anderer Baum gefunden wird. Ueber die heilige Tamariske auf den Trümmern Babylons haben wir schon gesprochen. Von der von Bér-śèba' behaupteten die Jehovisten, dass sie von Abraham gepflanzt sei;[3] der Stein aber soll nach ihrer Aussage von Isaak errichtet worden sein, der dort eine göttliche Erscheinung gehabt habe.[4] Der Name Bér-śèba', welchen man auf die Stadt übertrug, war eigentlich der eines Brunnens, und śèba' hat nach der Ansicht des Erzählers in der Genesis die Bedeutung von śebu'a, sodass der Name dann Eidesbrunnen bedeutet. Der Ursprung dieses Namens wird in der Genesis zweimal erklärt, einmal (21, 31) aus einem Bündniss, das zwischen Abraham und Abimelech geschlossen wurde, sodann (26, 32, 33) aus einem ähnlichen Bündniss zwischen Isaak und Abimelech. Es ist mehr historisch, dass man gewöhnlich schwur bei dem Gotte von Bér-śèba'. Amos (8, 14) verweist seinen Zeitgenossen, dass sie sagen: חֵי אֱלֹהֶיךָ דָּן וְחֵי דֶּרֶךְ בְּאֵר־שָׁבַע. Dieses sollte bedeuten: „So wahr dein Gott lebt, o Dan,[5] und so wahr der Weg von Bér-śèba' lebt!" Aber diese Lesart kann unmöglich die richtige sein; wenn auch sehr häufige Wallfahrten nach Bér-śèba' stattfanden, wie man aus Amos 5, 5 ersieht, kann hier doch kein Weg gemeint sein, denn ein Weg lebt nicht, er ist nie etwas Göttliches, darum kann man auch bei ihm nicht schwören, und der Parallelismus weist an, dass in dem דֶּרֶךְ von דֶּרֶךְ das

---

[1] D. h. der höchste Gott. Natürlich haben hier die Punctirer das Anstössige entfernt; allein vgl. Geiger, Urschrift p. 294; so auch: „Gott der Götter" Ps. 84, 8 (siehe Geiger p. 339).

[2] Auch Gen. 35, 4 gehört zu diesem Baume; ich nehme jedoch Anstand, über diese Stelle zu sprechen, weil ich fürchte allzu ausführlich zu werden.

[3] Gen. 21, 33. Die veraltete Uebersetzung, die die Tamariske zu einem Tamariskenbusch macht, können wir mit Stillschweigen übergehen; Tuch und Knobel (z. d. St.) übersetzen richtig: eine Tamariske.

[4] Gen. 26, 23—25.

[5] Dort wurde Jehova in der Gestalt eines Stieres verehrt.

Pronomen der zweiten Person verborgen liegt. Und der alexandrinische Uebersetzer hatte in der That eine andere Lesart vor Augen, denn er übersetzt: ζῇ ὁ θεός σου Δάν, καὶ ζῇ ὁ θεός σου Βηρσαβεέ. Also אֱלָךְ, und so muss man lesen: „So wahr dein Gott lebt, o Bér-šèba'!"

Wie wir an den drei genannten Oertern gesehen haben, gab es dort einen heiligen Baum und einen heiligen Stein, welche Verbindung man auch in Arabien, obwohl nicht so häufig, antrifft, z. B. bei dem heiligen Baum al-'Ozzâ. Dagegen gab es sonstwo, z. B. zu Beth-el,[1] nur einen Stein; jedoch werde ich nun über Beth-el nicht weiter sprechen, denn über diesen Punkt wäre so viel zu sagen und es herrscht darin eine solche Verwirrung, dass er eine besondere Abhandlung nöthig macht. Auch andere Oerter, an denen Bäume oder Steine angebetet wurden, werde ich der Kürze wegen mit Stillschweigen übergehen, und ehe ich zum Baal-Cultus übergehe, werde ich nur noch dies bemerken, dass der Jehovismus gegen den Stein- und Baumcultus nicht so streng aufgetreten ist als der Islam. Der Glaube, dass die Steine und Bäume von übernatürlichen Wesen bewohnt würden, hat sich sowohl bei den Arabern, als bei den Israeliten aufrecht erhalten, aber die arabischen Theologen betrachteten jene Wesen als böse Geister, als Teufel, also ebenso wie die Christen der ersten Jahrhunderte mit den Göttern des Heidenthums gethan haben; bei den Jehovisten dagegen sind dieselben zu Engeln geworden.[2] Auch hat es lange gedauert bis die Verehrung der maççéba, des heiligen Steines, vollständig missbilligt und untersagt wurde. Hosea (3, 4) betrachtet es noch als das grösste Unheil, das die Kinder Israels treffen könne, dass sie „viele Tage dasitzen werden, ohne König und ohne Fürst, ohne Opfer und ohne maççéba." Die maççéba's hatten damals etwa dieselbe Bedeutung gewonnen, wie bei den Katholiken die Heiligenbilder, und die Jehovisten duldeten sie,[3] bis erst das spätere Gesetz sie verbot.

Mit dem Namen Baal, oder lieber mit dem Artikel ha-Baal, d. h. der Herr (im Gegensatze zu den Menschen, die seine Diener, seine Sklaven sind), bezeichnete man im grössten Theile von Asien das höchste göttliche Wesen, das zugleich die Sonne und die Planeten

---

[1] Ich meine nicht das II Kön. 23, 15 genannte Beth-el.

[2] So Gen. 18, Richt. 13 (besonders Vs. 19—22) u. s. w.

[3] Natürlich nicht die Bilder Baals oder anderer Götzen, die gleichfalls maççéba genannt wurden und wogegen auch Hosea (10, 1) eifert.

Saturn und Mars vorstellte, d. h. wenn Movers richtig geurtheilt hat, die erzeugende, erhaltende und zerstörende Kraft. Wir haben es hier jedoch allein mit seiner Eigenschaft als Saturn zu thun, als welcher er den Karthagern und Phöniziern als höchste Gottheit galt, als der El im höchsten Sinne des Wortes, dem alle übrigen Elôhîm unterthan waren. Auch bei den Israeliten in der Wüste, die nach dem Zeugniss Ezechiels (C. 20) stets den Götzen dienten, wurde Baal als höchster Gott angesehen. Das Volk war nach ihm genannt, denn Israel war einer der Namen des Saturn's,[1] und das tragbare Heiligthum, die Stiftshütte, war ihm geweiht. Wir besitzen hinsichtlich dieses Gegenstandes ein Zeugniss, das weit mehr Autorität hat, als die späten Priestersagen, die es scheinen lassen wollen, als sei die Stiftshütte ein Heiligthum Jehova's gewesen. Nämlich bei Amos, einem der allerältesten Propheten, der zwischen dem Jahr 811 und 784 v. Chr. schrieb und Jehova Folgendes in den Mund legt (5, 25 und 26): „Hast du mir Opfer und Gaben dargebracht in der Wüste vierzig Jahre lang, o Haus Israel? Du trugest das Zelt deines Königs und Kijun, dein Götzenbild,[2] den Stern deines Gottes, den du dir gemacht hattest!" Kijun, im Arabischen Keivân — und so wird auch wohl das hebräische Wort, wie schon Viele vorgeschlagen haben, ausgesprochen werden müssen; die Massorethen haben unrichtige Vokale beigefügt — Kijun oder Keivân ist der Planet Saturn, ist Baal, und für ihn gerade passt ein tragbares Heiligthum; auch die Karthager hatten ein solches, das dem Baal geweiht war, wie wir aus Diodorus Siculus wissen. Das Zeugniss des Amos ist bestimmt: während des ganzen Aufenthaltes in der Wüste war Kijun oder Keivân, war Baal-Saturn, die Nationalgottheit der Israeliten, ihr König im theokratischen Sinne; ihm war die Stiftshütte geweiht, und ein öffentlicher Jehovadienst bestand nicht. Amos erwähnt dieser Sache, als einer in seiner Zeit noch allgemein bekannten, und wenn ein Zeugniss Glauben verdient, dann ist es das seinige.[3] Dasselbe wird überdies noch durch einen anderen Umstand beglaubigt. Die Bundeslade, die sonst gewöhnlich im Allerheiligsten der Stiftshütte stand, befand sich zur

---

[1] Sanchoniathon p. 42 ed. Orell.

[2] Im hebr. Texte liest man: „deine Götzenbilder"; aber eine Mehrzahl darf hier nicht stehen; das jod in צלמיכם ist eine unrichtig beigefügte Lesemutter; sie wurden ehemals nicht geschrieben. Anstatt des nicht bestehenden סִכּוּת muss סֻכַּת gelesen werden (LXX τὴν σκηνήν).

[3] Ausführlich bei Vatke, Biblische Theologie I, p. 190 ff.

Zeit Davids zu Qirjath-Jearîm in Juda, welcher Ort auch Qirjath-Baal, Baalsstadt, oder kurzweg Baal genannt wurde. Dass der Grund zu dieser Benennung vor der Hand lag, war auch den jüdischen Schriftgelehrten bekannt, und darum haben sie die Stelle II Sam. 6, 2, wo man las, dass David „nach Baal in Juda" ging, um von dort die Bundeslade zu holen, auf ihre Weise corrigirt, aber freilich den Satz auch damit ganz sinnlos gemacht. Glücklicherweise ist die Aenderung nicht bedeutend, und überdies bietet uns die Chronik, die wenig gelesen wurde und darum einer solchen tendentiösen Revision beinahe entgangen ist, die unverderbte Lesart (I, 13, 6).[1]

Dem Baal-Saturn war auch der siebente Tag der Woche heilig, der Sabbath,[2] der ursprünglich, wie der Saturnustag bei den Aegyptern, der erste Tag der Woche gewesen sein mag, später jedoch der letzte geworden ist, und man konnte auch in der That die Reihe der Wochentage mit ihm anfangen oder endigen lassen. Von den Rabbinern wurde Saturn auch noch Sabbethai genannt, und selbst sehr späte Juden nennen Saturn „den Stern Israels," wie z. B. Rabbi Isaak Caro, der mit seinen Glaubensgenossen im Jahre 1492 aus Spanien vertrieben wurde.[3]

Es versteht sich von selbst, dass die jüdischen Schriftgelehrten, als der Jehovismus triumphirt hatte, weder zugeben wollten noch konnten, dass der Sabbath der dem Baal-Saturn geheiligte Tag gewe-

---

[1] Siehe den vortrefflichen Aufsatz Geiger's, Der Baal in den hebräischen Eigennamen, in der Zeitschr. d. D. M. G. XVI, p. 731, 732. In Einem Punkte kann ich Geiger nicht zustimmen. Er sagt nämlich, die Stadt habe Baal oder Baala geheissen, was unmöglich ist, da Baal, auf den sich der Ausdruck bezieht, eine männliche Gottheit war, und keine weibliche; auch lässt sich leicht beweisen, dass man da wo Baala steht, es mit einer corrupten Lesart zu thun hat. Jos. 15, 9 ist das he natürlich das he locale (LXX εἰς *Βαάλ*); Vs. 10 hatten die Siebenzig die richtige Lesart noch vor sich (*ἀπὸ Βαάλ*) und Vs. 11 ein ganz anderes Wort. In der Chronik zweifelt Geiger selbst an בעלתה אל קרית יערים, und vermuthet, dass man auch hier eine Umgestaltung versucht habe; er empfiehlt היא anstatt אל. Ich glaube mich überzeugt halten zu dürfen, dass mein verehrter Freund selbst meine Meinung billigen wird, wenn ich vorschlage also zu lesen: בעלה היא קרית יערים, „nach Baal, das heisst Qirjath-Jearîm". So kommen wir zu dem ה, das zu היא gehört, und kommt die Lesart überein mit Jos. 18, 14.

[2] Von Bohlen (Die Genesis p. 137 der Einleitung), Vatke (Bibl. Theologie I, p. 199) und Baur (Der hebräische Sabbath, in der Tübinger Zeitschr. für Theologie 1832 III, p. 125—192) haben dies eingesehen. Siehe ferner Movers, Die Phönizier I, p. 255.

[3] Bei Lud. de Dieu, Critica saera p. 559.

sen sei. Man musste dafür etwas Anderes ersinnen und der Sabbath wurde mit der Dienstbarkeit in Aegypten in Verbindung gebraeht. So Deuter. 5, 15: „Gedenke dass du ein Dienstknecht warst im Lande Aegypten, und dass Jehova, dein Gott, dich dort heraus geführt hat mit starker Hand und ausgestrecktem Arm; darum hat Jehova, dein Gott, dir geboten, dass du den Sabbathtag feiern sollst." Diese Motivirung ist nicht glücklicher ausgefallen als die von Ezechiel, wo er sagt (20, 10—12): „Als ich sie aus dem Lande Aegypten führte und in die Wüste brachte, gab ich ihnen meine Vorschriften und machte ich ihnen meine Rechte bekannt, durch welche der Mensch lebt, der sie hält, und gab ihnen auch meine Sabbathe zu einem Zeichen zwischen mir und ihnen, aufdass sie wissen sollten, dass ich, Jehova, es bin, der sie heiligt." Bis im Exil hatte man also für den Sabbath noch keine passende Veranlassung ersonnen. Esra hat sie gefunden, denn man darf unbesorgt annehmen, dass er es war, der die persische Schöpfungsgeschichte, verbunden mit der persischen Paradiesgeschichte, in den Anfang der Genesis setzte; denn wer hatte bessere Gelegenheit die persischen Sagen zu kennen als er, der lange im persischen Reich gelebt hatte und von dem König von Persien nach Judäa gesandt wurde, „mit dem Gesetze seines Gottes, das er in Händen hatte?" (Esra 7, 14).

Dass nun ferner die jüdischen Schriftgelehrten, die den Dokumenten der israelitischen Geschichte die Form gaben, worin wir dieselben noch jetzt besitzen, nicht zugeben konnten, dass die Stiftshütte und die Bundeslade dem Baal angehörten, folgt aus der Natur der Sache. Sie konnten in diesem Falle der historischen Wahrheit nicht treu bleiben, und mussten die Bundeslade und die Stiftshütte mit Jehova in Beziehung bringen, wenn sie wenigstens nicht ihr ganzes System umstossen wollten. Sonst hätte Jehova ein Volk aus Aegypten geführt, das nicht ihn, sondern einen andern Gott als den seinigen ansah. Die Umänderung hatte für die Juden keine Schwierigkeiten, weil allmählich eine Anzahl Attribute und Symbole von Baal auf Jehova übergetragen worden waren.[1]

Sie haben also mit Baal ebenso gehandelt, als mit den Steingöttern; denn auch diese haben sie mit Jehova, dem Gotte Mose's und Anderer identifizirt, obgleich die Begriffe, von welchen der Steindienst

[1] Siehe Movers, Die Phönizier I, p. 293—4.

und der Jehovadienst ausgehen, weit auseinander liegen. So z. B. Exod. 6, 2: „Ich bin Abraham, Isaak und Jacob erschienen als El śaddai; aber mein Name Jehova war ihnen nicht bekannt." Die vielen Untersuchungen über die richtige Aussprache des Namens und den Ursprung der Religion muss ich der Kürze wegen mit Stillschweigen übergehen, und ich beschränke mich auf die Frage, ob Jehova zu Mose's Zeiten in der Gestalt eines Thieres vorgestellt worden sei.

Eins der zehn Gebote könnte uns zur Verneinung dieser Frage nöthigen, wenn wir, wie jetzt noch einige Gelehrte thun, den Dekalog Moses selbst zuschrieben. Jedoch erkennen diese selbst an, dass wir denselben besitzen „in zwei von einander abweichenden Recensionen,[1] von denen weder die eine noch die andere den ursprünglichen mosaischen Text zu enthalten scheint, und dass mit Recht an der Aechtheit einiger unwesentlichen Zusätzen gezweifelt wird."[2] Ich glaube, dass ich weiter gehen und mit Vatke[3] u. A. annehmen muss, dass das zweite Gebot, das in beiden Recensionen also lautet: „Du sollst dir weder ein geschnitztes Bild noch ein Gleichniss machen, weder dessen, das oben im Himmel, noch dessen, das auf Erden, noch dessen, das in den Gewässern unter der Erde ist," nicht von Moses herrührt. Wie könnte dies möglich sein, da ja Moses selbst diesem so bestimmt gehaltenen Gebote zuwider handelte? Wohl wissen wir von ihm nicht viel geschichtlich Constatirtes; aber eine Nachricht, die wir unbesorgt, was die Hauptsache wenigstens betrifft, als historisch annehmen dürfen und müssen, ist die von dem Aufrichten der ehernen Schlange (Num. 21), denn der „ehernen Schlange, die Moses gemacht hatte," haben die Israeliten geräuchert bis in eine Zeit, die schon gänzlich aus dem Gebiete der Sage herausgetreten ist, nämlich bis auf die Zeit des Königs Hiskia, der die Schlange zerbrach (II Kön. 18, 4). Wenn Moses also diese Schlange gemacht hat, dann hat er entweder selbst eines seiner Gebote übertreten — was nicht wahrscheinlich ist — oder jenes Gebot (die übrigen können wir hier unberücksichtigt lassen) rührt von ihm nicht her. Darum sagen wir mit

---

[1] Exod. 20, 2—17; Deut. 5, 6—18.

[2] Es sind dies die Worte Kuenen's I, p. 159. „Unwesentlich" kann man den Zusatz über den Sabbath nicht nennen; in der Redaction des Deuter., ungezweifelt der ältesten, wird das Gebot so motivirt, wie ich so eben bemerkt habe; in der des Exod. dagegen durch die Schöpfungsgeschichte; letztere kann darum nicht älter sein als die Zeit Esra's.

[3] Biblische Theologie I, p. 233 ff.

Winer:[1] „Den spätern Rigorismus eines bilderlosen Glaubens darf man wenigstens noch nicht in der Wüste bei den Israeliten suchen." Dass ferner Moses selbst Jehova in der Gestalt eines Thieres verehrt habe, können wir aus dem Pentateuch nicht beweisen, dafür haben die Bearbeiter hinreichend gesorgt; wohl aber lässt sich dies von seinem Enkel und allen dessen Nachkommen beweisen aus Richter 17 und 18. Bertheau[2] hat dargethan, dass das Bild, welches Micha machen liess, Jehova in der Gestalt eines Stieres vorgestellt habe. Zu diesem Bilde wurde ein Levit als Priester angestellt, den wir erst später kennen lernen (18, 30) unter dem Namen Jonathan, der Sohn Gersom's, des Sohnes Mose's. Dieses Bild mit Allem, was dazu gehörte, wurde von den Daniten gestohlen, die es in der von ihnen eroberten und nach ihnen Dan genannten Stadt Lais aufstellten. Jonathan hatte sich überreden lassen, mit ihnen zu gehen, „und er und seine Söhne waren Priester des Stammes Dan bis auf den Tag, da die Einwohner gefangen weggeführt wurden" (18, 30), d. h. bis zum assyrischen Exil. In Dan also wurde Jehova immer in der Gestalt eines Stieres verehrt; es war der zweite Hauptsitz dieser Art des Gottesdienstes, und der Autor der Stelle I Kön. 12, 28 und 29 ist unbezweifelt im Irrthume, wenn er berichtet, dass Jerobeam den goldenen Stier (das goldene Kalb[3]) in Dan habe aufgestellt. Jerobeam hat die Verehrung des Stieres, die in Dan bestand, weiter nichts als anerkannt. Bei diesem Bilde nun fungirte der Sohn des ältesten Sohnes Mose's als Priester, wie auch alle seine Nachkommen: ist es wahrscheinlich, dass er von der Lehre seines Grossvaters abgefallen sei? Muss man nicht vielmehr annehmen, dass auch Moses selbst Jehova in der Gestalt eines Stieres verehrt habe, und dass dieser Cultus, der stets im nördlichen Reiche der herrschende war, auch unter den Königen, die durch den Einfluss der Propheten auf den Thron kamen, lange Zeit bestanden habe, ohne anstössig zu scheinen? Ueberdies wird mehrmals von dem goldnen Stiere gesagt: „Dies ist dein Gott, Israel, der dich aus dem Lande Aegypten heraufgeführt hat,"[4]

---

[1] Bibl. Realwörterbuch II, p. 415.

[2] Das Buch der Richter p. 134, 198—9.

[3] Die Benennung Kalb passt wohl für das Bild; auch der ägyptische Apis heisst so, weil er ein junger Stier war (μόσχος bei Hdt. 3, 28 und in der gr. Uebersetzung Jeremia's 46, 15).

[4] Die Mehrzahl in Exod. 32, 4, während doch nur von einem Kalbe die Rede ist, ist eine Aenderung der Schriftgelehrten um Aergerniss zu vermeiden;

woraus man doch wohl schliessen darf, dass auch in der Wüste die Verehrung Jehova's in der Gestalt eines Stieres stattgefunden habe. Aber wahrscheinlich auch die in der Gestalt eines Bockes, die ebenso gebräuchlich war, wie man ersieht aus dem Zeugniss des Verfassers der Chronik (II, C. 11, 15), der da wo er über den Cultus des nördlicheren Reiches spricht, die Böcke selbst vor den Kälbern (Stieren) erwähnt.[1] Der Bock war bekanntlich die Gottheit des mendesischen Nomos in Aegypten,[2] und also auch diese Art des Jehovadienstes ägyptischen Ursprungs, obwohl mit dem Unterschiede, dass man dort einen lebendigen Bock und kein Bild verehrte, wie es auch mit dem Stier (Apis[3]) geschah.

Die Verehrung Jehova's, als einer unsichtbaren Gottheit, die aus späterer Zeit und eine Folge der entwickelteren Ideen der Propheten ist, lassen wir mit Rücksicht auf unseren Zweck unberücksichtigt, wie auch die kitzliche Frage, ob Moses selbst, trotz der Umstände, die ihn nöthigten die Verehrung Jehova's in der Gestalt eines Stieres bestehen zu lassen, schon reinere Begriffe gehabt und dieselben einigen Andern, die er für tiefere Einsicht fähig hielt, mitgetheilt habe. Nur Einen Punkt noch müssen wir vor dem Schlusse dieser Einleitung berühren, nämlich das Verhältniss der verschiedenartigen Religionen zu einander.

Den Exclusivismus, der sich nach dem Exil, als die Verehrung des unsichtbaren Jehova gesiegt hatte, so kräftig entwickelte, muss man nicht in der alten Periode der israel. Geschichte suchen. Damals

---

die richtige Lesart findet sich in Nehem. 9, 18, einem Buche das bei den Vorlesungen weniger gebraucht wurde und darum von den Correcturen mehr verschont blieb. Siehe Geiger, Urschrift p. 285. Auch in I Kön. 12, 18, die Geiger nicht berührt, muss vielleicht die Einzahl stehen. Der Autor der Stelle Exod. 32 (dass Aaron ein goldenes Kalb gemacht und Moses dasselbe verbrannt habe) hat sich sehr vergriffen, wie de Wette, Gramberg, Vatke u. A. (siehe auch Popper p. 188) mit nachdrücklichen Gründen bewiesen haben. Uebrigens urtheilt Redslob sehr richtig, dass Aaron eine fingirte Person und sein Name eine kleine Versetzung des Wortes הארון (die Bundeslade) ist.

[1] Vgl. Levit. 17, 7, wo es verboten wird den Böcken, d. h. den Jehovabildern die die Gestalt eines Bockes hatten, zu opfern.

[2] Ausführlich bei Jablonski, Pantheon Aegypt. I, p. 272 ff.

[3] Nicht Mnevis; der israel. Stier ist der ägyptische Apis und sein Name (Api) ist ihm geblieben. Bei Jerem. 46, 15 heisst der ägypt. Api אביר (siehe Hitzig z. d. St.) und bekannt ist אביר יעקב oder אביר ישראל für Gott. Dieses אביר hat kein Wurzelwort in den semit. Sprachen, und ist nichts weiter als eine geringe Veränderung des Wortes Api; die übrigen Bedeutungen, die es erhielt, sind figürlich.

bestanden nicht allein die verschiedenartigen Religionen neben einander, sondern sie vermischten sich selbst mit einander und alle Götter wurden anerkannt, wenn auch dem einen hier, dem andern da mehr vorzugsweise gedient wurde. Der Jehovadienst nahm nach der Niederlassung in Kanaan zu, schloss aber den Baal-Cultus nicht aus, und ein Gebot als dasjenige, welches das erste im Dekaloge ist, kam mit dem damaligen Zeitgeiste durchaus nicht überein. Man sieht dies, um von den vielen Beweisen nur Einen anzuführen, am deutlichsten an den Eigennamen, welche die späteren Juden vergeblich zu vertilgen trachteten. Wir finden in denselben Familien Namen die Jehova und Baal entlehnt sind. Ein Sohn Sauls heisst Jonathan, Jehova hat gegeben; ein anderer Eśbaal, Baals Mann. Ein Sohn desselben Jonathans, dessen Name, wie wir so eben sagten, jehovistisch war, heisst Merî-Baal.[1] Die Namen der Söhne Davids sind mit Jehova zusammengestellt, aber einer derselben ist Baaljada' (Baal weiss).[2]

Es wäre hier noch Vieles hinzu zu fügen, besonders zu dem letzten Punkte, jedoch ist unsere Einleitung schon zu lange geworden und das Gesagte ist für unseren Zweck hinreichend. Es lässt sich daraus ersehen, dass man sich nicht zu wundern braucht, wenn man die genannten Religionen ausserhalb Palästina in schwesterlicher Eintracht neben einander bestehen sieht, und zwar nur mit dem Unterschiede, dass jene Eintracht dort klar, deutlich und unstreitig ist, während die Schriftgelehrten der grossen Synagoge alle Kräfte anwendeten, um es scheinen zu lassen, alsob es in Palästina nicht so gewesen sei. Die Kritik hat den Schleier hinweg gezogen, mit dem sie die Wahrheit zu verhüllen trachteten, und die folgenden Untersuchungen werden vielleicht zeigen, dass sie vollkommen Recht hatte, so zu handeln, wie sie gehandelt hat.

---

[1] Die Bedeutung dieses zusammengestellten Wortes ist ungewiss.

[2] In Sam. ist Eśbaal in Iśbośeth (Mann der Schande) verändert, Merî-Baal in Mefibośeth, Baaljada' in Eljada' (Gott weiss). Die Veränderungen oder Verfälschungen scheinen nicht von dem Verfasser selbst, wohl aber von den jüdischen Schriftgelehrten herzurühren. Die ächten Namen sind in der weniger gelesenen Chronik bewahrt geblieben. Siehe Geiger in der Zeitschr. d. D. M. G. XVI, p. 728 ff.

# DIE SIMEONITEN.

Es gibt im A. T. über den Stamm Simeon wenige Nachrichten, die aber für unsern Zweck wichtig sind.

Die Unterabtheilungen dieses Stammes — die Söhne Simeons nach der semitischen Ausdrucksweise; dass jedoch kleinere Stämme gemeint sind, geht deutlich aus Num. 26 hervor — die Unterabtheilungen dieses Stammes werden viermal genannt, nämlich Gen. 46, 10, Exod. 6, 14, Num. 26, 12 und 13 und I Chron. 4, 24. Die Angaben in Gen. - Exod. stimmen vollständig mit einander überein; in Numeri aber und in der Chronik gibt es Abweichungen. Aus folgender Tabelle kann man ersehen, worin der Unterschied besteht; den letzten Namen, der überall Saul ist, lass ich aus Mangel an Raum weg, dagegen schalte ich hinter den hebräischen Namen die Schreibweise der griechischen Uebersetzung ein:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Gen.-Ex. | Jemuel (Ἰεμουήλ). | Jamîn (Ἰαμείν). | Ohad (Ἀὼδ). | Jakîn (Ἀχείν). Ṣoḥar (Σαάρ). |
| Num. | Nemuel[1] (Ναμουήλ). | Id. (Ἰαμίν). | Fehlt. | Id. (Ἰαχίν). Zèraḥ (Ζαρά). |
| Chron. | Nemuel (Ναμουήλ). | Id. (Ἰαμίν). | Fehlt. | Jarîb (Ἰαρίβ). Zèraḥ (Ζαρές). |

Wie man sieht, hat man die Wahl zwischen Jemuel und Nemuel, Jakîn und Jarîb, Ṣoḥar und Zèraḥ; Ohad kommt an zwei Stellen vor, die man jedoch als eine einzige betrachten muss, fehlt aber in den beiden andern.

Zur Zeit der Ansiedelung in Kanaan (denn die frühere Zeit können wir stillschweigend übergehen) finden wir den Stamm Simeon im Bündnisse mit Juda,[2] und im Buche d. Richt. 1, 17 wird uns Folgendes mitgetheilt: „Juda brach auf mit Simeon, seinem Bruder,

[1] So das Ketîb; das Qerî hat Jemuel, aufdass dieses mit dem Texte der Gen.-Exod. übereinstimmen sollte.

[2] Richt. 1, 3 ff.

und sie schlugen die Kananiter, die Bewohner von Çefath, und sie machten sie zu ḥérem,[1] und man nannte den Namen der Stadt Horma."

Dieselbe für uns nicht unwichtige Thatsache wird auch Num. 21, 2 u. 3. berichtet, wo dieselbe jedoch, wie richtig bemerkt worden ist,[2] in eine zu frühe Zeit, nämlich noch während des Lebens Mose's versetzt wird, denn die Eroberung geschah, wie im Buche d. Richt. steht, nach Mose's Tod. Die Worte in Num. sind folgende: „Israel legte vor Jehova eine Gelübde ab und sprach: „Wenn du dies Volk in meine Hand ausliefern willst, dann will ich ihre Städte zu ḥérem machen." Und Jehova hörte auf die Stimme Israels und lieferte die Kananiter aus; und (Israel) machte sie und ihre Städte zu ḥérem und nannte den Namen des Ortes Horma." Wie man sieht, ist diese Nachricht in einigen Punkten nicht so genau, als die aus dem Buche d. Richt., denn erstens ist die Zeitbestimmung unrichtig, und zweitens wird hier ganz Israel genannt anstatt Juda und Simeon. Auch haben die letzten Worte: „und nannte den Ort Horma", Anstoss erregt — Kuenen (I, p. 13) nennt sie: „sehr dunkel" — und soviel ist gewiss, dass sie einer Erklärung bedürfen. Wir werden später darauf zurückkommen, denn diese Nachricht werden wir noch mehr als einmal benutzen: jedoch müssen wir noch bemerken, dass in der syrischen und arabischen Uebersetzung des Buches d. Richt. nicht Juda sondern Simeon die erste Rolle erhält, denn es heisst dort: „Simeon brach auf mit Juda, seinem Bruder", nicht umgekehrt, wie im hebräischen Texte. Ohne Zweifel liegt die Ursache dieser Verschiedenheit nicht in einer willkürlichen Aenderung, sondern in einer andern Lesart, und diese Lesart ist sicherlich besser, denn Horma kommt mehrmals vor als eine Stadt, die dem Stamme Simeon gehörte. Der hebräische Text ist von den jüdischen Schriftgelehrten geändert worden, die dem Simeon die erste Rolle nicht gönnten.

Ferner wissen wir aus Jos. 19, dass der Stamm Simeon siebenzehn Städte, die aufgezählt werden, und die dazu gehörigen Dörfer, im Gebiete des Stammes Juda besass. Die meisten dieser Städte lagen im Süd-Westen des Landes auf den Grenzen Arabiens und des Philisterlandes.

---

[1] Da wir für ḥérem kein Wort haben, welches den Begriff desselben in allen seinen Nüancen ausdrückt, lasse ich es unübersetzt. Später werde ich über die wahre Bedeutung sprechen.

[2] Bertheau, Das Buch d. Richter p. 27; Kuenen I, p. 27.

In der Sammlung kurzer Verse über die Stämme, die in der Gen. C. 49 vorkommt (in dem ziemlich unglücklich gewählten Rahmen eines Segens, der dem sterbenden Jacob in den Mund gelegt wird), wird auch Simeon genannt und dem Levi gleichgestellt, da es heisst, dass beide Stämme zerstreut seien unter den andern. Buchstäblich kann dies nicht genommen werden, denn der Zustand Simeons war in der späteren Zeit der Richter, in welche diese Worte gehören,[1] nicht so elend, als der des Stammes Levi.

Nun aber, wo wir uns der Zeit Sauls nähern, zeigt sich eine sonderbare Erscheinung: der Stamm Simeon verschwindet; in keiner einzigen glaubwürdigen Nachricht wird ein Simeonite genannt. Wohl findet sich der Name Simeon noch bei dem späten Ezechiel, aber er kommt mit denen der übrigen Stämme in einer Vision vor (48, 24); in der Zeit des Messias wird Simeon seinen Antheil am heiligen Lande erhalten wie alle seine Brüder, was also nicht beweist, dass er damals noch bestanden habe. „Auch der Inder vergisst noch gegenwärtig nicht," sagt von Bohlen,[2] „bei Aufzählung der Kasten die Kschatriyas zu nennen, ohnerachtet von dem alten Kriegerstamme keine Spur in dem eigentlichen Indien mehr anzutreffen ist." Auch von Simeon ist in der späteren Geschichte der Israeliten keine Spur mehr zu finden. Die Stadt Ziklag, die Jos. 19, 5 als eine zu ihm gehörige angeführt wird, gehörte schon unter der Regierung Sauls dem Aehis, dem Philisterkönig von Gath, welcher sie dem zu ihm geflüchteten David schenkte, und seit dieser Zeit war sie Privateigenthum der Könige von Juda (I Sam. 27, 6). Die Stadt Bér-sèba', die ihnen auch angehörte (Jos. 19, 2), liegt zu Davids Zeit in Juda (II Sam. 24, 7). Als nun der Staat nach Salomo's Tod in zwei Reiche vertheilt wurde, zu welchem von beiden gehörte Simeon, zu Israel oder zu Juda? Natürlich zu Juda, hat man gesagt,[3] denn dies forderte die geographische Lage. Wir wollen dies zugestehen, denn es würde eine Ungereimtheit sein, wenn man annehmen wollte, dass das so südlich liegende Simeon zum Reiche Israel gehört habe. Gleichwohl wird der Stamm Simeon nirgends genannt; man findet immer entweder der Kürze wegen nur Juda, oder Juda und Benjamin.[4] Der von Anfang an stiefmütterlich be-

[1] Siehe Land, Disputatio de carmine Jacobi (Leyden, 1857) p. 45—8, 95.

[2] Die Genesis p. 453.

[3] Ewald, Winer u. A. m.

[4] Siehe z. B. I Kön. 12, 21 und 23; II Chron. 11, 1, 10, 12; Jerem. 32, 44; 33, 13. Auch in späterer Zeit; Josephus, Antiq. XI, 5, 2: „Nur die

handelte Stamm hat alle seine Städte verloren, Juda hat sie sich alle zugeeignet. Jos. 15, 20—32 werden die Städte aufgezählt, die Juda besass; es waren ihrer neun und zwanzig, sagt der Schriftsteller; dennoch findet man 36 Namen, und die übrigen sieben Städte sind gerade simeonitische. Auch die anderen in dem selben Capitel genannten simeonitischen Städte werden zu Juda gezählt. Endlich wird in einem Gedichte über die Stämme aus der Zeit Jerobeam's II (ungefähr 800 v. Chr.) allein der Stamm Simeon nicht genannt.[1]

Ohne Zweifel muss etwas Eigenthümliches mit diesem Stamme vorgefallen sein. Man hat wohl gesagt, er sei in Anzahl so gering geworden, dass er darum nicht mehr mitgezählt worden sei; er habe sich im Stamme Juda aufgelöst u. s. w.; dergleichen Ansichten jedoch beweisen weiter Nichts, als dass man den Knoten nicht zu lösen weiss. Es bliebe aber in der That nicht Anders übrig, als zu solchen Vermuthungen seine Zuflucht zu nehmen, wenn nicht eine höchst merkwürdige Erzählung im Buche der Chronik uns den Leitfaden in die Hand gäbe, der uns aus diesem Labyrinthe der Vermuthungen zu historischer Gewissheit leiten kann.

Obwohl das Buch der Chronik aus sehr später Zeit ist, gewöhnlich nichts weiter enthält als Umarbeitungen der Nachrichten, die uns andere Bücher besser bewahrt haben, und überdies nicht immer glaubwürdig ist, finden sich dessenungeachtet auch einige ausgezeichnete Berichte darin, die wir sonst vergebens suchen. Einer dieser Berichte ist die Erzählung, die ich im Auge habe. Dieselbe ist, wie der Verfasser der Chronik selbst versichert, alt, und reicht bis in die Zeit des Königs Hiskia hinauf, welches zu bezweifeln nicht der mindeste Grund vorliegt. Es gibt wohl Erdichtungen in der Chronik, das gebe ich zu; dass diese Erzählung jedoch nicht ersonnen sei, geht daraus hervor, dass der Verfasser der Chronik selbst in der Folge an nicht weniger als vier Stellen seines Buches deutlich zeigt, dass er jene alte Erzählung aus Hiskia's Zeit nicht verstanden, sondern gedankenlos abgeschrieben habe.[2] Hätte er selbst diesen Bericht fin-

---

Stämme Juda und Benjamin kehrten nach Jerusalem zurück, und sie sind es, die gegenwärtig in Asien und Europa unter römischer Herrschaft stehen, denn die übrigen zehn Stämme" u. s. w.

[1] Das Gedicht, das hier gemeint ist, findet sich Deut. 33; siehe K. H. Graf, Der Segen Mose's erklärt, mit dessen Resultat auch Kuenen (I, p. 28) übereinstimmt.

[2] Siehe Beilage A.

girt, dann hätte er später wohl seinen Vortheil daraus zu ziehen gewusst; aber er weist nirgends darauf hin, vielmehr zeigt es sich naehher, dass er denselben ganz vergessen habe. Ausserdem ist darin keine Spur jener Absiehten zu finden, die in andern Fällen den Verfasser der Chronik veranlassen, Beriehte zu entstellen oder zu fingiren. Aueh könnte ieh noeh hinzufügen, dass trotz der häufigen Angriffe, die man auf die Erzählungen der Chronik gemaeht hat, die unsrige, soviel ieh weiss, stets versehont geblieben ist; allein ich kann diesen Grund darum nicht gelten lassen, weil man immer von der unriehtigen Meinung befangen war, als habe das dort Erzählte erst drei Jahrhunderte später stattgefunden.

Weil nun jene Erzählung der Ausgangspunkt unserer Untersuehung sein soll, so werde ich dieselbe in ihrem ganzen Umfange übersetzen. Es gibt darin Eine Lesart (Gedôr Vs. 39), die Andern zweifelhaft sehien; von zwei andern seheint mir keine die riehtige zu sein: ich werde sie in meiner Uebersetzung dureh Fragezeichen andeuten.

Die Erzählung lautet also (I Chron. 4, 24—43):

24 Die Söhne Simeons: Neḿuel und Jamîn, Jarîb, Zèraḥ, Saul.

25 Sein Sohn war Śallum; sein Sohn war Mibsam; sein Sohn war Miśma'.

26 Ferner die Söhne Miśma's: sein Sohn war Ḥammuel; sein Sohn war Zakkur; sein Sohn war Śim'î.

27 Und Śim'î hatte seehszehn Söhne und seehs Töehter; aber seine Brüder hatten nieht viele Söhne; und keines ihrer Gesehlechter mehrte sieh so sehr, als die Kinder Juda's.

28 Und sie wohnten zu Bér-śèba', und Molada, und Ḥaçar-Śu'al;

29 Und zu Bilha, und zu 'Èçem, und zu Tholad;

30 Und zu Bethuel, und zu Horma, und zu Çiqlag;[1]

31 Und zu Béth-markabôth, und zu Ḥaçar-Susîm, und zu Béth-Birî, und zu Śaäraim; dies waren ihre Städte, bis David König wurde, mit ihren Dörfern.[2]

32 'Étam, und 'Ain, Rimmôn, und Thoken, und 'Âśân; fünf Städte,

---

[1] Bei uns gewöhnlich Ziklag geschrieben.

[2] Dass die Verseintheilung hier unriehtig ist, und וחצריהם zu diesem Verse gehört und nieht zum folgenden, hat Bertheau (z. d. St.) riehtig bemerkt; aber ausserdem muss, wie Jos. 19, 8, וחצריהן gelesen werden; der syrisehe Uebersetzer fand diese Lesart noeh.

33 Mit all den Dörfern,[1] die rings um diese Städte sind, bis Baal. Dies waren ihre Wohnplätze und sie hatten ihr Geschlechtsverzeichniss.

34 Und Meśobab, und Jamlḗk, und Joša, der Sohn Amacja's;

35 Und Joel, und Jéhu, der Sohn Jośibja's, des Sohnes Seraja's, des Sohnes 'Asîel's;

36 Und Eljo'énai, und Ja'aqoba, und Jeśoḥaja, und 'Asaja, und 'Adîel, und Jesîmiel (?), und Benaja;

37 Und Zîza, der Sohn Śif'î's, des Sohnes Allôn's, des Sohnes Jedaja's, des Sohnes Śimrî's, des Sohnes Śema'ja's;

38 Sie sind es, die zu grossem Ruhme gelangt sind, als Fürsten in ihren Geschlechtern, indem das Haus ihrer Väter auseinander gegangen war zur Menge;

39 Und sie zogen bis sie kamen bei Gedôr (?), bis (?) zum Osten des Thales, um Weiden zu suchen für ihre Heerden;

40 Und sie fanden fette und gute Weiden, und das Land war weit und breit, und still und sicher; denn von Cham her stammten die früher dort wohnenden.

41 Und diese, deren Namen in den Tagen Hiskia's, des Königs von Juda, aufgezeichnet sind, kamen und schlugen ihre Zelte und die Minäer, welche dort angetroffen wurden, und machten sie zu ḥérem bis auf diesen Tag, und wohnten an ihrer Statt; denn da gab es Weiden für ihre Heerden.

42 Und von ihnen, von den Söhnen Simeons, zogen auch eine Anzahl nach dem Gebirge Śe'îr, fünfhundert Mann; und Pelatja, und Ne'arja, und Refaja, und 'Uzzîel, Söhne Jiś'î's, standen an ihrer Spitze;

43 Und sie schlugen den Rest der entkommenen von Amalek, und wohnten daselbst bis auf diesen Tag.

Nun zuerst einige Bemerkungen über die Worte des Textes.

Die Städtenamen in Vs. 28—32 lasse ich unberührt. Vergleicht man die Aufzählung dieser Städte in Jos. 19, 1 ff. und 15, 20 ff. (siehe auch I Sam. 30, 27—30) und ferner auch die griechische Uebersetzung,[2] dann kommt man leicht zu der Ueberzeugung, dass viele Namen sehr entstellt sind, und man sich hier in einem La-

---

[1] Auch hier muss, aus Jos. 19, 8, corrigirt werden. Also: וכל־החצרים. Auch der syr. Uebersetzer hatte diese Lesart.

[2] Schon Reland (Palaestina p. 153) hat die Angaben neben einander gesetzt.

byrinthe befindet, wo man die Hoffnung aufgibt, jemals einen Ausgang zu finden. In einigen wenigen Punkten glaube ich wohl zu mehr Gewissheit gelangt zu sein, doch ich kann dieselben jetzt übergehen, denn in der Folge werde ich wohl von jener Aufzählung Gebrauch machen, jedoch nur von den Namen, deren Lesart gewiss ist. Auch die Eigennamen der Personen sind für unsern Zweck von keinem Interesse, ausgenommen Eine; doch darüber später.

Vs. 41 heisst es: „sie schlugen ihre Zelte und die Minäer." So las auch der griechische Uebersetzer (*καὶ ἐπάταξαν τοὺς οἴκους αὐτῶν καὶ τοὺς Μιναίους*), und obschon eine Zusammenstellung wie ihre Zelte mit einem Volksnamen in unserer Sprache anstössig ist, ist die Lesart doch gut, denn הִכָּה schlagen kann ebenso wohl leblose Gegenstände (z. B. Zelte II Chron. 14, 14) als Menschen zum Objecte haben. Gleichwohl sind die Massorethen hier anderer Meinung gewesen. Jene Zusammenstellung hat bei ihnen Anstoss erregt und darum lasen sie המעונים anstatt המעינים; so dass es dann heisst: „sie schlugen ihre Zelte und die Wohnungen." Diese Aenderung ist unnöthig.

Lenken wir nun unsere Aufmerksamkeit auf die Erzählung im Ganzen, denn mit den einzelnen Wörtern kommen wir vorerst nicht weiter.

So viel erhellt, däucht mir, aus unserm Texte, wenn man denselben mit den vorher von uns angeführten Thatsachen vergleicht, dass eine Auswanderung stattgefunden hat, und zwar, wie mir scheint, nicht eines kleinen, sondern eines grossen Theiles der Simeoniten. Nehmen wir dies an, so drängen sich uns die zwei Fragen auf: wohin und wann?

Wohin?

Bei der Beantwortung dieser Frage muss man natürlich die zwei Züge, von denen im Texte gesprochen wird, von einander unterscheiden. Ein kleiner Theil der Simeoniten, fünfhundert Mann, zog nach dem Gebirge Sê'îr und liess sich dort nieder. Das Gebirge Sê'îr liegt im Norden Arabiens; Einige meinen, es habe sich vom todten Meer bis zum älanitischen Meerbusen erstreckt; allein ich glaube, dass der Name mehr bezeichnet, nämlich das ganze Gebirge Nord-Arabiens.[1] Demnach ist es sehr umfangreich, und aus unserm Texte allein kann man nicht bestimmen, wo die fünfhundert Simeoniten mit ihren Nachkommen zu finden sind. Uebrigens geht uns auch die kleine Colonie jetzt weiter Nichts an, und wir wenden uns zu der grossen Mehrheit, von der Vs. 39 gesprochen wird. „Die Ortsbestimmungen," sagt

[1] Vgl. Gesenius, Commentar über den Jesaia I, p. 666.

Bertheau,[1] „sind sehr undeutlich. Wo ist Gedôr Vs. 39 zu suchen?" Er thut dar, dass es nicht die Stadt Gedôr auf dem Gebirge Juda's sein kann, die Jos. 15, 58 genannt wird; seine Beweise will ich stillschweigend übergehen, denn ich glaube nicht, dass Jemand im Ernste daran denkt, dass jenes Gedôr gemeint sei. Nun weiss aber Bertheau mit Gedôr keinen Rath und nimmt darum mit Ewald die Lesart der alexandrinischen Uebersetzung an, die Gerar hat; er liest also גרר anstatt גדר. An und für sich habe ich nichts dagegen einzuwenden, dass man den Text der griechischen Uebersetzung dem hebräischen vorzieht; doch wollen wir versuchen, ob wir mit Gerar besser zurecht kommen. Das aus der Genesis sehr bekannte Gerar lag an der südlichen Grenze Palästina's, unfern des simeonitischen Bér-šèba',[2] ja so nahe bei Bér-šèba', dass in den ersten Jahrhunderten des Christenthums Einige es für Bér-šèba' selbst hielten.[3] Dieses nun erregt zuerst Bedenken. Auf mich wenigstens macht die Erzählung der Chronik den Eindruck, als seien die Simeoniten ziemlich weit von Palästina weggezogen, nicht aber als hätten sie sich in dem ganz nahe an der Grenze gelegenen Gerar niedergelassen. Zweitens wohnte da, wo die Simeoniten hinkamen, ein chamitisches Volk, während Gerar in der Genesis immer als Residenz eines Philisterkönigs vorkommt. Obwohl die Erzählungen der Genesis keine grössere Autorität bei mir haben, als sie verdienen, und mir auch nicht unbekannt ist, dass die Philister Gen. 10 zu Cham's Nachkommen gezählt werden, wird es dennoch nicht zu leugnen sein, dass, wie man aus der Genesis ersieht, Gerar, so lange als sich die Juden erinnern konnten, von Philistern bewohnt wurde, d. h. von einem Volke, das, wenn es auch nicht gerade semitischen Ursprungs war (was wir nicht weiter untersuchen wollen), denn doch einen semitischen Dialect sprach, der nicht viel vom Hebräischen verschieden war: also von einem Volke, das der Verfasser der Chronik oder seine Quellenschrift nicht Chamiten genannt haben würde. Wäre Gerar wirklich darunter verstanden, dann hätte derselbe die Einwohner jener Stadt Philister genannt; es lässt sich kein Grund denken, warum er, anstatt dies einfach zu thun, gesagt habe: „denn von Cham her stammten die früher dort

[1] Die Bücher der Chronik p. 51.

[2] „Prope Beersabam, sed in mediterraneis". Gesenius, Thes. p. 305.

[3] Siehe Cyrillus in seinem Commentar zu Amos, angeführt von Reland, Palaestina p. 805.

wohnenden." Es musste sein Wunsch sein von seinen Lesern verstanden zu werden, und wenn er mit diesen Worten sagen wollte: „die alten Einwohner waren Philister," dann war er in grosser Gefahr beinahe von Niemandem verstanden zu werden, denn die sogenannte chamitische Race war ungeheuer gross; es konnte unter diesem äusserst unbestimmten Ausdrucke eine Menge Völker verstanden werden. Was jedoch das Aergste ist, wenn wir Gerar lesen, ist, dass damit die früher angedeuteten Schwierigkeiten nicht weggeräumt sind. Wenn Simeon Gerar erobert hat, dann hat er einfach nur seine Grenzen ein klein wenig erweitert; aber warum wird er dann nach Salomo's Tode nicht genannt neben Juda und Benjamin? Warum werden seine Städte, wenn ich so sagen darf, nur so mir nichts dir nichts dem Stammgebiete Juda's einverleibt? Warum wird seiner in dem Gedichte über die Stämme aus dem Jahre 800 mit keinem einzigen Worte erwähnt?

Wie man sieht, kommen wir mit Gerar keinen Schritt weiter, und wir werden also die Ansicht als sei Gerar in der Chronik gemeint, weiterhin auf sich beruhen lassen. Das Gedôr im hebräischen Texte ist gut, aber was darunter verstanden ist, können wir erst später untersuchen.

Unter den Chamiten gab es auch nach Vs. 41 Minäer. Hat dieser Name zur Erforschung der Localität keine Dienste geleistet? Er bezeichnete ein ehemals sehr berühmtes Volk in Arabien, das durch den Karavanenhandel eins der zwei reichsten der Halbinsel war. Wohl hätte derselbe Hülfe bieten können, jedoch man hat ihn unglücklicherweise verworfen, obgleich er sowohl im hebr. Texte, als in der griech. Uebersetzung steht. Die Minäer, heisst es, wohnten viel zu südlich, als dass sie an dieser Stelle gemeint sein könnten,[1] — gleich als ob die Simeoniten nicht nach Süden hätten ziehen dürfen, als ob sie in der unmittelbaren Nähe Palästina's geblieben wären, wo wir sie gerade vergeblich suchen! Man las lieber mit den Massorethen המעונים; aber weil man nicht einsah, dass sie diese quasi-Correctur einzig und allein gemacht hatten, um das Wort mit dem vorhergehenden ihre Zelte in Uebereinstimmung zu bringen, fasste man (was die Massorethen gerade verhüten wollten) המעונים als einen Volksnamen auf, der die Ma'ônitcn oder Me'uniten, wie man ausspricht, von Ma'ôn, gegenwärtig Ma'ân, einer Stadt in der Nähe Petra's ab-

[1] So Gesenius, Thesaurus p. 1002.

geleitet, bezeichnen sollte.[1] Es ist uns damit nicht viel mehr geholfen, als mit Gerar, wesshalb ich glaube, dass es das Beste ist uns an die Lesart des hebr. und griech. Textes zu halten. Für jetzt jedoch kann unser Resultat, insofern es die Frage: wohin? betrifft, nur ein negatives sein, denn es lässt sich folgendermassen formuliren: man hat den Ort, wohin die Simeoniten gezogen waren, vergebens gesucht.

Dagegen können wir auf die Frage: wann? sogleich eine positive Antwort geben.

Ueber diesen Punkt herrscht unter den Gelehrten eine wunderbare Einstimmigkeit; eine Menge Autoren, die die bewussten Züge der Simeoniten gelegentlich kurz notiren, kommen alle darin überein, dass dieselben zur Zeit Hiskia's, also zwischen 725 u. 696 v. Chr. stattfanden. Manche haben sogar über die Beziehung zwischen diesen Zügen und der Regierung Hiskia's philosophirt. Haben nun jene Züge, hat jene grosse Auswanderung wirklich erst in dieser Zeit stattgefunden, dann sind die alten Schwierigkeiten immer noch nicht weggeräumt, dann bestehen immer noch die Fragen: warum ist in dem Gedichte über die Stämme, das um ein ganzes Jahrhundert älter ist als die Zeit Hiskia's, der Stamm Simeon aus der Reihe der Söhne Jacobs verschwunden? Warum wird er nach Salomo's Tod niemals neben Juda und Benjamin genannt? Warum liegt zu Davids Zeit die simeonitische Stadt Bér-śèba' in Juda? Warum gehört ihre Stadt Ziklag schon unter der Regierung Sauls dem Philisterkönig Achis? Forschen wir nun aber einmal nach dem Grunde, warum man die Erzählung in der Chronik in die Zeit Hiskia's setzt! Man schloss dies aus Vs. 41: „Und diese, deren Namen in den Tagen Hiskia's, des Königs von Juda, aufgezeichnet sind" u. s. w. Berechtigt dies aber zu der Folgerung, dass der Zug zu Hiskia's Zeit stattgefunden habe? Wie mir däucht, durchaus nicht; es heisst nur, dass die Namen zur Zeit Hiskia's aufgezeichnet wurden; mit anderen Worten, dass jene Nachricht, die der Verfasser der Chronik vor sich hatte und abschrieb, aus der Zeit Hiskia's war. Man interessirte sich damals im Reiche Juda sehr für das Loos der Ausgewanderten, wie wir später auch aus andern Stellen des Alten Testamentes beweisen werden, und darum war es natürlich, dass man das Eine oder das Andere über ihre Geschichte aufzeichnete. Die Zeit der Auswanderung wird aber in einem andern

[1] So Bertheau a. a. O. nach Robinson.

Verse bestimmt, worauf man sonderbarer Weise gar nicht geachtet, oder wovon man sich mit einer leeren Phrase losgemacht hat. Von Vs. 28 an nennt der Verfasser der Chronik dreizehn Städte der Simeoniten und fügt dann Vs. 31 hinzu: Dies waren ihre Städte, bis David König wurde. Wozu diese Worte? Sie sagen ganz deutlich: als David den Thron bestieg, bewohnten die Simeoniten jene dreizehn Städte nicht mehr; sie wohnten darin bis zur Zeit, da Saul, Davids Vorgänger, König war, aber späterhin nicht; m. a. W.: die grosse Auswanderung hat stattgefunden ehe David König wurde, unter der Regierung Sauls. Nimmt man diese Zeitbestimmung an, dann verschwinden sofort alle obengenannten Schwierigkeiten und man sieht zugleich ein, warum gerade unter Sauls Regierung die Simeoniten aus der israelitischen Geschichte verschwinden. Auch geht noch aus etwas Anderem hervor, dass die Zeitbestimmung die richtige ist. Wie wir sahen, werden in der Erzählung der Chronik (Vs. 42 u. 43) die Amalekiter genannt, und gerade zu der Zeit da Saul noch lebte, führten die Israeliten unter Davids Anführung ihre letzten Kriege gegen dieses ihnen so verhasste Volk;[1] nach dieser Zeit kommen die Amalekiter in der israelitischen Geschichte nicht mehr vor. Und mit diesen Kriegen Davids stehen Vs. 42 u. 43 jener Stelle in innigem Zusammenhang. I Sam. Cap. 30 wird erzählt, dass, als die Amalekiter die (simeonitische) Stadt Ziklag verbrannt und die Frauen und Kinder, die darin waren, gefangen weggeführt hatten, David sie verfolgt, eingeholt und todtgeschlagen habe;[2] „es entkam," lesen wir ferner (Vs. 17), „Niemand von ihnen, ausgesondert vierhundert junge Männer, die auf Kameelen ritten und entflohen." Vergleichen wir nun hiermit Vs. 42 u. 43 der Chronik, wo es heisst, dass fünfhundert Simeoniten in's Gebirge Sê'îr zogen, dort „den Rest der entkommenen von Amalek todtschlugen," und sich daselbst niederliessen, dann ist es deutlich, dass die vierhundert entflohenen Amalekiter, von denen das Buch Samuel spricht, dieselben sind als die, welche in der Chronik vorkommen. Es stritten fünfhundert Simeoniten gegen vierhundert Amalekiter; wie man sieht, spricht auch das Verhältniss dieser beiden Zahlen

---

[1] I Sam. 27, 8; 30, 1 ff., und beiläufig, in Bezug auf eine frühere Periode II Sam. 8, 12.

[2] Eine Erinnerung an diesen Kriegszug Davids findet sich auch noch in der israelitisch-arabischen Tradition; siehe Wüstenfeld, Geschichte der Stadt Medina p. 27, Z. 1—4.

für die Identität; und dass die Simeoniten an den Amalekitern, die ihre Stadt Ziklag verbrannt und ihre Frauen und Kinder geraubt hatten, keine geringe Rache nahmen, versteht sich wohl von selbst.

Nun sind wir auch im Stande zu bestimmen ob der ganze Stamm Simeon ausgewandert sei oder der grösste Theil desselben. Wir nehmen das Letztere an. An jener Stelle der Chronik werden zuerst dreizehn Städte aufgezählt; weiter heisst es: „dies waren ihre Städte, bis David König wurde;" endlich werden noch fünf Städte genannt. Dieselbe aufs erste Gesicht befremdende Trennung findet man im Buche Josua (19, 2—6), wo ebenfalls zuerst die dreizehn Städte genannt werden und es darnach ausdrücklich heisst: „dreizehn Städte mit ihren Dörfern;" sodann folgen nicht fünf, wie in der Chronik, sondern vier Namen (die Abweichung ist einzig und allein durch verschiedene Lesarten, durch die Fehler der Abschreiber entstanden); endlich heisst es wieder ausdrücklich: „vier Städte mit ihren Dörfern." Willkürlich kann die Trennung nicht sein, und wenn sie dies nicht ist und man auf die Worte der Chronik achtet: „dies waren ihre Städte, bis David König wurde," dann liegt die Folgerung nahe, dass der grösste Theil der Simeoniten, die Einwohner jener dreizehn Städte ausgewandert, diejenigen aber, die in den vier oder fünf letztgenannten Städten wohnten, zum Theil[1] wenigstens geblieben sind; denn auf diese Städte beziehen sich die Worte des Schriftstellers: „dies waren" u. s. w. nicht, und auch das Buch Josua unterscheidet sie von den andern. Dass nun die simeonitische Bevölkerung jener vier oder fünf Städtchen (denn keine einzige war von einiger Bedeutung) im Laufe der Zeit schlechtweg zum Stamme Juda gezählt wurde, folgte aus der Natur der Sache; der übrig gebliebene Theil der Simeoniten war viel zu klein und unbedeutend, als dass er für einen ganzen Stamm hätte betrachtet werden können. Gleichfalls verstand es sich von selbst, dass der Stamm Juda sich die dreizehn, von ihren Bewohnern verlassene Städte zueignete.[2]

---

[1] Nicht alle, denn wir werden eine Colonie einer der Städte, die in diese Categorie fallen (nämlich 'Âšân) anderswo wiederfinden.

[2] Sollten die in Palästina gebliebenen Simeoniten der Stamm Zèraḥ können sein, der gewöhnlich zu Juda gezählt wird? Wie wir oben sahen (S. 40), steht dieser Name in zwei Angaben als der eines simeonitischen Stammes, und schon von Bohlen (Die Genesis p. 415) ist zu der Meinung gekommen, dass man in späterer Zeit nicht mehr gewusst habe, ob der Stamm Zèraḥ zu Juda oder zu Simeon gehörte. Doch die Sache lässt sich nicht ausmachen; darum betrachte man dies nur als eine Vermuthung, eine Frage.

Mit der Lösung einiger Fragen und Feststellung einiger Punkte sind übrigens noch nicht alle Schwierigkeiten beseitigt. Die Frage, wohin die ausgewanderten Simeoniten gezogen seien, ist noch unbeantwortet, und überdiess können wir nicht leugnen, dass die Auswanderung der Bevölkerung von dreizehn Städten in der israelitischen Geschichte eine Erscheinung einziger Art ist. Der Israelit hing bekanntlich mit ganzer Seele an seinem Vaterland, er hatte es über Alles lieb. Ist es also wahrscheinlich, dass die Einwohner von dreizehn Städten aus dem einfachen Grunde, „um Weiden für ihre Heerden zu suchen," wie der Verfasser der Chronik (Vs. 39) zu verstehen gibt, ein ihnen so theueres Land sollten verlassen haben? Sollten die Simeoniten aus einem so unbedeutenden Grunde das heilige Band, das sie an ihre Brüder, an die andern Stämme knüpfte, zerrissen haben? Denn zerrissen war dieses Band und zwar zerrissen für immer; die Ausgewanderten bildeten ein selbständiges Volk, das nicht die geringste Gemeinschaft mehr mit dem übrigen Hause Jacobs hatte.

Wenn man dies Alles in Anmerkung nimmt, muss man gestehen, dass die Auswanderung eine andere Ursache gehabt habe, als die, welche die Chronik uns mitzutheilen scheint; ja es liegt die Vermuthung nahe, dass die Auswanderung keine freiwillige, sondern eine gezwungene war.

Da uns jedoch die Erzählung der Chronik der Beseitigung dieser Schwierigkeit nicht näher bringt, so wollen wir einen andern Weg einschlagen und zwar den, der uns zum Ziele führt. Die Bahn haben wir uns schon gebrochen: die Zeit der Auswanderung ist nun bestimmt; sie fand unter der Regierung Sauls statt. Dies war der Hauptknoten des Räthsels; nur weil man mit der Zeit im Irrthum war, ist man nie auf den Gedanken gekommen, die Erzählung der Chronik mit einer sonst nicht unbekannten arabischen Ueberlieferung in Verbindung zu bringen; doch bevor ich diese mittheile und bespreche, darf ich nicht unterlassen an eine bekannte Erzählung in dem Buche Samuel zu erinnern, die uns sehr zu Statten kommen wird.

Der Prophet Samuel kam, wie wir I Sam. 15 lesen, zum Könige Saul, und im Namen des Herrn redend, sprach er zu ihm: „Gehe hin und schlage Amalek, und mache ihn und Alles, was ihm zugehört, zu ḥérem,[1] und habe mit ihm kein Mitleiden, sondern tödte vom

[1] Ich halte mich hier an die von Thenius (Die Bücher Samuels p. 60) vorgeschlagene Lesart.

Manne bis zur Frau, vom Knaben bis zum Säugling, vom Ochsen bis zum Schaf, vom Kameel bis zum Esel!" Saul gehorchte diesem Befehle, versammelte seine Mannschaft, schlug die Amalekiter und liess sie alle über die Klinge springen; nur ihren König Agag, den er gefangen genommen, verschonte er. Dies war eine Uebertretung des ausdrücklichen Befehles des Propheten, nicht aber die einzige. Wohl tödteten Saul und seine Mannschaft die schlechten, alten, beinahe unbrauchbaren Schafe, Rinder und Kameele, wohl zerstörten sie die werthlosen Gegenstände, die kostbaren jedoch und das beste Vieh nahmen sie als Beute mit. Aber die Strafe blieb nicht aus. Als Saul nach Gilgal gekommen war, ging Samuel zu ihm. Sobald Saul ihn sah, sprach er: „Ich habe den Befehl vollzogen." — „Wie kommt es denn," antwortete Samuel, „dass ich Schafe blöken und Rinder brüllen höre?" Nun musste Saul eingestehen und sagte, dass dieses Vieh den Amalekitern entnommen sei; setzte jedoch hinzu, dass es zu Opfern bestimmt sei. Dieser lügenhafte Vorwand aber half ihm nichts. „Gehorsam ist besser denn Opfer," sprach der Mund des Propheten; „du hast dem Befehle Jehova's nicht gehorchen wollen: er will nicht, dass du länger König seist über Israel!" Kein Bitten und Flehen half, Samuel war unerbittlich. Und was Saul unterlassen hatte vollzog Samuel: neben oder auf dem heiligen Steinhaufen, dem Gilgal, hieb er Agag in Stücke.

Wenden wir uns nun zu der arabischen Ueberlieferung!

Die Araber berichten uns, dass sich zu verschiedenen Zeiten Israeliten in Arabien niedergelassen haben. So sind, um mit der letzten Auswanderung einen Anfang zu nehmen, in der römischen Zeit (in der des Hadrian, Titus oder Pompejus) Israeliten nach Arabien übergesiedelt; schon früher, zur Zeit Nebucadnezar's, hatten Israeliten auf der Halbinsel einen Zufluchtsort gesucht. In Bezug auf eine noch ältere Niederlassung, findet sich bei vielen Schriftstellern eine Nachricht folgenden Inhaltes.

Als Moses Kanaan erobert hatte, befahl er einem zahlreichen Heere, die Amalekiter, die den ganzen Landstrich Higâz bewohnten, zu bekämpfen und sie Alle ohne Ausnahme zu tödten.[1] Sie liessen denn auch Alle über die Klinge springen, selbst den König al-Arqam, nicht aber dessen Sohn, den sie wegen seiner Jugend und Schönheit

[1] So bei Vielen; nach Andern sollten sie nur die Erwachsenen tödten.

versehonten, indem sie Moses selbst über ihn entscheiden lassen wollten. Sie nahmen ihn desshalb mit sich, allein Moses war unterdess gestorben und die Israeliten erklärten: „Weil ihr dem Befehle unsers Propheten nicht gehoreht habt, wollen wir euch nie wieder in unser Land hineinlassen." Da antworteten die Andern: „Wenn ihr uns zurückweist, dann gibt es kein besseres Land als das, woher wir eben kommen." Higâz war nämlich damals sehr baum- und wasserreich. Sie kehrten also dahin zurück, weideten dort ihre Heerden, und bauten sich Wohnungen und Burgen. Einige arabische Stämme schlossen sich ihnen an.[1]

Die Uebereinstimmung dieser Erzählung mit der hebräischen II Sam. 15 fällt sofort in die Augen. Ebenso der Irrthum, dass Moses anstatt Samuels genannt wird, und der nicht allein von Caussin de Perceval bemerkt worden ist, sondern auch schon von einem Moslimen, der auf den Rand einer der Handschriften Abu-'l-fedâ's, die sich gegenwärtig zu Paris befinden, geschrieben hat: „nicht Moses, sondern Samuel."[2] Ferner wird hier der König Arqam genannt, nicht Agag, wie in der hebräischen Nachricht. Dieser Unterschied ist unbedeutend. Man hält agag nicht für einen Eigennamen, sondern für einen Titel, der König bedeutet. Mit arqam, im Hebräischen rèqem, verhält es sich ebenso;[3] dieser Titel wird im A. T. einem midianitischen König beigelegt. Endlich wird der arabischen Erzählung nach der Sohn des Königs, nicht aber der König selbst verschont, wie in der hebräischen. Die Abweichung betrifft also nur einige Punkte von geringer Bedeutung, während die Hauptsache dieselbe bleibt.

Nun ist es die Frage, ob wir dieser Erzählung einigen Werth beilegen dürfen. Wohl muss ich gestehen, dass sie in der Form, worin wir sie vor uns haben, erst spät niedergeschrieben ist, denn die Araber fingen erst an Geschichte zu schreiben, als der Islam schon einen festen Boden gewonnen, und wenn die Erzählung, die ich bisher eine

---

[1] Ibn-Chaldun, HS. 1350 II, fol. 127 v., 128 r.; al Bahr al-'amîq, HS. 397, fol. 437 r.; Abu-'l-fedâ, Hist. anteisl. p. 178 ed. Fleischer; Caussin, Essai sur l'hist. des Arabes II, p. 642—3; Wüstenfeld, Geschichte der Stadt Medina p. 27—8. Das Verzeichniss der Autoren, die dies berichten, wäre leicht zu vergrössern, was jedoch nicht nöthig scheint.

[2] Siehe die Anm. zu Abu-'l-fedâ p. 238.

[3] Tabarî (bei Ibn-Chaldun fol. 11 v.) sagt deutlich genug, dass arqam soviel als König bedeute.

arabische nannte, weil sie bei arabischen Schriftstellern steht, arabischen Ursprungs, eine Ueberlieferung ihrer Race, würde ich der Erste sein, ihr allen Anspruch auf Glaubwürdigkeit abzusprechen, denn ihre Ueberlieferungen reichen keineswegs in jenes Alterthum hinauf, und es wäre eine thörichte Annahme, dass sie noch etwas aus der Geschichte des elften Jahrhunderts vor unsrer Zeitrechnung gewusst haben. Aber wenn sich etwas mit Gewissheit sagen lässt, dann ist es dies, dass wir es hier nicht mit einer arabischen, sondern hebräischen Tradition zu thun haben. Es ist die Tradition von Jathrib (Medina) und den umliegenden Oertern, wo die Israeliten, die sich dort zu verschiedenen Zeiten niedergelassen hatten, sehr zahlreich waren und bis zur Zeit Mohammeds die Regierung in Händen hatten. Durch sie kam jene Sage zu den Arabern, die sie niedersehrieben. Der Fehler dass Moses anstatt Samuels genannt wird, rührt wahrscheinlich von den Moslimen und nicht von den Israeliten her; denn jene wussten, in den ersten Zeiten wenigstens, wenig oder gar nichts von Samuel. Dem Koran nach verlangten die Israeliten, „nachdem Moses gestorben war," einen König, was wohl nichts Anders bedeuten kann, als unmittelbar oder kurz nach Mose's Tod. Saul steht im Koran sehr im Hintergrund und wird mit Gideon verwechselt; Samuel wird gar nicht genannt, und obschon von einem Propheten zu Sauls Zeit die Rede ist, sind dennoch selbst einige Commentatoren im Unsichern, wer dieser Prophet gewesen sei.[1] Man sieht, dass Samuel bei den Arabern durchaus nicht für eine wichtige Person angesehen wurde; was war also natürlicher, als dass sie den „grossen Propheten," der in der von den Juden aus Jathrib und der Umgegend vernommenen Sage vorkam, für den hielten, den sie kannten, von dem sie Vieles gehört hatten, nämlich für Moses?

Gleichwohl dürfen wir diesen Punkt nicht verlassen, ohne zu bemerken, dass der angeführte Irrthum nicht in allen Ueberlieferungen vorkommt, die man bei arabischen Schriftstellern findet. Eine haben sie, die in Bezug auf die Zeitfolge genauer ist. Darin wird zuerst über die Eroberung Kanaans unter Josua gesprochen, weiter aber heisst es: „Darnach (also in späterer Zeit) wurde ein israelitisches Heer nach Higâz gesandt, das es in Besitz nahm, nachdem es dasselbe

---

[1] Siehe Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? p. 181—2.

den Amalekitern entnommen hatte."[1] Diese Nachricht bringt uns, wie man sieht, der Zeit Samuels näher.

Ausserdem liegt in der Sage eine verkehrte Auffassung oder Aenderung, wie man es nennen will, die sicherlich nicht von den Arabern, sondern von den Israeliten herrührt, und gerade darum sehr charakteristisch ist. Es heisst nämlich, dass der grosse Prophet gestorben war, als das Heer nach Kanaan zurückkam. Dies war jedoch nicht der Fall; als die Israeliten von ihrem Zuge gegen die Amalekiter zurückkehrten, war Samuel noch nicht gestorben. Der Grund jedoch, warum die Nachkommen der verbannten Israeliten es so haben vorgestellt, liegt nahe. Ihre Vorältern waren verbannt, das konnten sie nicht leugnen, dennoch wollten sie wenigstens die doppelte Schande nicht eingestehen, dass sie von dem grossen Propheten verbannt worden seien; dagegen sträubte sich ihr Gefühl für Ehre und Religion allzu sehr.

Kehren wir nun die Sache um und nehmen wir für einen Augenblick an, dass die Sage weiter nichts als eine jüdische Fiction sei. Werden wir dann im Stande sein, einen Grund dafür zu entdecken? Werden wir den Ursprung einer für die Israeliten so entehrenden Sage erklären können? Denn es war, wie wir auch später noch sehen werden, in der alten Zeit eine abscheuliche Missethat, die aufs strengste bestraft wurde, wenn man das, was für hérem erklärt war, verschonte. Sollten also die Israeliten zu Jathrib und in der Umgegend diese Missethat, diese Schande, ohne Grund auf ihre Vorältern geladen haben? Wer den Semiten kennt und weiss, dass gerade eine unbegrenzte Achtung vor seinen Vorältern ein Hauptzug seines Charakters ist, wird eine so ungereimte Annahme verwerfen. Sagen wir lieber, dass die Ueberlieferung an und für sich Kennzeichen der Wahrheit in sich trägt. Die Einzelheiten sind nicht ganz richtig, sondern wie es gewöhnlich mit den Ueberlieferungen geht, im Laufe der Jahrhunderte mehr oder weniger modifizirt; dass aber die Hauptsache wahrscheinlich ist, lässt sich nicht leugnen.

Nun ist es aber die Frage, ob der Umstand, dass im Buche Samuel nicht gesprochen wird von der Verbannung der Kriegsleute Sauls, die leicht Simeoniten gewesen sein können, da dieser Stamm durch seine südliche Lage wohl zuerst zu einem Kriege mit den Amalekitern aufgefordert worden sein wird, der Tradition nicht wider-

[1] So Ibn-Sa'îd bei Ibn-Chaldun fol. 12 r.

sprieht. Gewiss wäre es von einiger Wichtigkeit, wenn wir in diesem Buche die Erzählung aus dem Munde eines wohlunterriehteten Zeitgenossen vernehmen könnten. Von einiger Wichtigkeit, sage ich, denn ich möchte in diesem Falle das argumentum ex silentio nicht als zureichend betraehten. Der Autor kann ja seine Gründe gehabt haben, die ihn veranlassten über diese Verbannung zu schweigen. Wie es sich jedoch hiermit immerhin verhalten mag, soviel ist gewiss, dass der Autor des Buches Samuel den von ihm beriehteten Thatsachen sehr fern steht. Er benutzte versehiedene Quellen, hauptsächlich die mündliche Ueberlieferung, und zeigt überall, nicht allein in Kleinigkeiten, sondern auch in den Hauptsachen, dass er von der Zeit, über die er sprieht, wenig Gewisses wusste. Auf dieselbe Weise, wie wir dies bei den arabisehen Compilatoren häufig sehen, nimmt er einander widersprechende Ueberlieferungen auf, stellt sie neben einander. Gerade dass Samuel den Saul verwarf, ist hierzu ein merkwürdiges Beispiel. Diese Sache war wichtig genug; ein einigermassen wohlunterriehteter, um so mehr ein alter Gesehichtsehreiber hätte in dieser Hinsieht nieht in Ungewissheit verkehrt, sondern wohl gewusst, warum Saul von Samuel verworfen wurde. Unser Autor wusste es nieht; er gibt die sehon angeführte Sage über die Amalekiter als Grund an; aber er theilt ausserdem eine andere Ueberlieferung mit. Nach Cap. 13 wurde Saul darum von Samuel verworfen, weil er trotz dem Befehl des Propheten keine sieben Tage zu Gilgal auf ihn gewartet und somit Jehova's Gebot übertreten hätte. Da habe Samuel ihm gesagt: „Nun würde Jehova dein Königreich über Israel für ewig gegründet haben, jetzt aber wird dein Königreich nicht bestehen; Jehova hat sieh einen Mann gesueht nach seinem Herzen und ihn gestellt zu einem Fürsten über sein Volk." „Deutlicher," sagen wir mit Kuenen (I, p. 228) „konnte Sauls Verwerfung nieht ausgesproehen werden." „Nach I Sam. 15 dagegen," sagt Kuenen weiter, „wird er verworfen, weil er Samuels Befehl die Amalekiter zu vertilgen nieht vollzogen hatte. Im ganzen Capitel zeigt es sieh nirgends, dass der Autor bekannt gewesen sei mit Dem, was Cap. 13 erzählt wird; im Gegentheil Samuel ist betrübt (Vs. 11$^{b}$) über Jehova's Urtheil, als über einen ihn überrasehenden Vorfall, und Saul, wie demüthig auch seine Haltung dem Propheten gegenüber ist, zeigt durehaus nieht, dass er von einer früheren Verwerfung wisse."

So laut redende Beispiele — und es gibt deren viele — beweisen hinreiehend, dass wir es hier mit einem späten, sehlecht unterrichteten

Compilator zu thun haben, dessen Worten wir keine allzu grosse Autorität zurechnen dürfen. Und was Cap. 15 betrifft, möchte ich zögern, darin soviel Geschichtliches zu sehen als Thenius (p. 63), der übrigens zugibt, dass die Einkleidung einzig und allein auf Ueberlieferung beruht. Auf eine Kritik über Kleinigkeiten, die grossentheils schon geliefert ist, will ich hier nicht eingehen, vielmehr auf den neuen Gesichtspunkt hinweisen, den uns die Tradition van Jathrib öffnet.

Von den beiden Erzählungen der Verwerfung Sauls von Samuel kann nur Eine wahr sein. Welche ist die wahre: die trockene und nüchterne im Cap. 13, oder die lebhafte, dramatische, malerische im Cap. 15? Ich glaube dass sowohl andere Gründe, als auch die Tradition von Jathrib für die Wahrheit der ersteren sprechen, d. h. dass Saul von Samuel verworfen wurde aus dem Grunde, der dort angegeben wird. Zwar enthält Cap. 15 auch einen historischen Grund, aber Saul selbst, glaube ich, hatte mit der Sache nichts zu schaffen.

Der Vertilgungskrieg gegen die Amalekiter, das Verschonen des Besten und des Königs oder seines Sohnes, Samuels Zorn hierüber, seine grausame Tödtung des Gefangenen, dies Alles ist im Cap. 15 unbezweifelt vollkommen historisch und wird auch theilweise durch eine alte Nachricht in Num. (24, 23) bestätigt, wo der ursprüngliche Text[1] folgendermassen lautete: „Und er (Bileam) sah Agag, und erhob sein Lied und sprach:

Wehe, wer bleibt leben vor Samuel!"

Sonderbar jedoch ist es und schwerlich historisch, dass Saul allein gestraft wird und nicht auch seine Leute, die doch, wenn wir annehmen, dass der König den Kriegszug mitgemacht hat, ebenso sehr gesündigt hatten, als er. Warum schweigt der Autor von ihnen? Warum schiebt er alle Schuld auf Saul, dessen Anwesenheit bei dem Kriegszuge durch die Tradition von Jathrib in ein sehr zweifelhaftes Licht gestellt wird?

Die ganze Darstellung hängt mit etwas Anderm zusammen, das ich erst später behandeln und hier nur beiläufig berühren kann. Die verbannten Simeoniten oder Ismaeliten galten in späterer Zeit, aus Gründen, die wir in der Folge entfalten werden, bei den Juden nicht als die, welche sie waren. Zwar konnte man ihren hebräischen Ursprung nicht leugnen; aber man zählte sie nicht zum Hause Jacobs

[1] Siehe Geiger, Urschrift p. 367.

und trachtete es scheinen zu lassen, als ob ihre Auswanderung aus Kanaan nicht zu Sauls Zeit, sondern viel früher statt gefunden habe. Mit andern Worten: die Fabel von Hagar und Ismael wurde erdichtet um ihren Ursprung zu erklären. In diesem Sinne arbeitete auch der Compilator des Buches Samuel, der von der allgemeinen Regel, dass die historischen Schriften des A. T. erst von den Männern der grossen Synagoge ihre gegenwärtige Gestalt erhalten haben, gewiss keine Ausnahme macht. Den Hauptzug der Sage nahm er unverändert auf, jedoch die Simeoniten mussten bei ihm verschwinden. Diese kommen in den speciell heiligen historischen Büchern nicht vor, und die einzige fragmentarische Nachricht, die wir von ihnen in einem hebräischen Geschichtsbuch besitzen, steht gerade in einem zu den Kethubîm gehörigen, also in einem solchen, das selten gelesen wurde und dem man wenig oder gar keine Autorität zuschrieb.

Man kann jedoch fragen ob sich beweisen lässt, dass die verbannten Israeliten zu Jathrib und in der Umgegend wirklich die Simeoniten waren, und ob sich noch irgend ein anderer Beweis finden lässt, dass sie verbannt waren.

Auf beide Fragen kann ich eine bejahende Antwort geben. Ich will nun nicht nachdrücklich darauf hinweisen, dass wir die Simeoniten weiter südlich wieder antreffen werden, woraus man schliessen könne, dass sie auch in der Umgegend von Jathrib gewohnt haben, denn damit würde ich meiner später folgenden Beweisführung vorausgreifen; sondern werde zwei Eigennamen anführen, deren man später vielleicht noch mehr finden wird.

Bekanntlich gehen die Namen der semitischen Stämme leicht über auf ihre Wohnplätze. Nun haben wir gesehen, dass einer der simeonitischen Stämme Çohar heisst,[1] und in den Nachrichten, welche die Araber von den Israeliten erhielten, heisst der Ort, wo sich die Verbannten zuerst niederliessen oder wo sie vorzüglich ihren Wohnsitz nahmen, Zohara; dabei wird ausdrücklich gesagt, dass es der Name einer Familie sei. Es war denn auch keine Stadt, sondern ein flaches Feld nicht weit von Jathrib.[2] Der Name hat sich im Laufe der

---

[1] Wie man oben (S. 40) sah, steht dieser Name in der Tabelle von Gen.-Exod., die meiner Meinung nach nicht nur die vollständigste, sondern auch die genauste ist.

[2] Siehe die oben (S. 54, Anm. 1) angeführten Schriftsteller und besonders Wüstenfeld p. 28, 31, Z. 1 u. 4. Er spricht زهرة aus, wahrscheinlich seiner

Zeit etwas erweicht (ʒ anstatt ʒ), dennoch glaube ich, dass sich darin der des simeonitischen Stammes wohl erkennen lässt. Einen andern ihrer Stammnamen, nämlich Ohad, wie die Massorethen punktiren, oder Ahod, wie der griechische Uebersetzer es ausspricht, finden wir in dem Namen des Berges Ohod wieder, ebenfalls in der Nähe von Medina, der durch die daselbst erlittene Niederlage Mohammeds so berühmt geworden ist und in dessen Nähe Israeliten wohnten.[1]

Dass die Verbannung wirklich stattgefunden, ist an und für sich schon höchst wahrscheinlich, denn „es ist gewiss", wie Hitzig irgendwo sagt, „dass in der älteren Zeit ein Hebräer nur gezwungen dem heimathlichen Boden entsagte," jedoch wird jene Ansicht noch indirekt begründet durch eine zwar berühmte, aber, wie man sie bisher auffasste, sinnlose Stelle aus Jesaja, von der wir eine bessere Uebersetzung zu geben versuchen wollen.

Ich meine nämlich das Orakel über Duma, Jes. 21, 11 u. 12, das „Wächter, wie steht's um die Nacht?" das dem Propheten aus dem Gebirge Sêîr zugerufen wird und worauf er eine Antwort gibt.

Duma wird Gen. 25, 14 nach Mibsam und Miśma' und vor Massa als einer der zwölf Söhne Ismaels, folglich als einer der ismaelitischen Stämme genannt. Mibsam und Miśma' kennen wir bereits aus der Chronik als simeonitische Stämme, denn man wird sich der Worte erinnern:

Vs. 24. Die Söhne Simeons: Nemuel und Jamîn, Jarîb, Zèraḥ, Saul.

Vs. 25. Sein Sohn war Śallum; sein Sohn war Mibsam; sein Sohn war Miśma'.

An einen anderen Mibsam und einen anderen Miśma' kann nicht gedacht werden; es sind keine gewöhnliche Namen; sie kommen nur an beiden genannten Stellen vor,[2] und an der einen sowohl als an der andern stehen sie unmittelbar neben einander. Die bisher unbekannte Lage Massa's, das ebenfalls simeonitisch ist, werden wir später andeuten. Es hat demnach viele Wahrscheinlichkeit, dass auch Duma simeonitisch ist, weil es von drei anderen Stämmen oder Oertern desselben

---

Vermuthung nach, denn weil es nicht der Name einer Stadt oder eines Dorfes ist, steht das Wort nicht in den geographischen Wörterbüchern und wir wissen also auch nicht mit welchen Vokalen es ausgesprochen wurde.

[1] Wüstenfeld p. 31, Z. 6.

[2] I Chron. 1, 29 u. 30, ist aus der Genesis und darf darum nicht mitgerechnet werden.

Ursprungs eingeschlossen ist, und, wie wir vorhin aus der Chronik gesehen haben, ein Theil der Simeoniten sich im Gebirge Sê'îr, aus welchem Jesaja die Stimme hört, niedergelassen hatte. Duma ist ein Ortsname; welches Duma aber ist gemeint? — denn es gibt mehrere Oerter dieses Namens. Darüber hat man sich viel gestritten, jedoch eine Anzahl ausgezeichnete Gelehrte — unter den Orientalisten brauche ich nur Gesenius und unter den Geographen Ritter zu nennen — halten es für Duma al-gandal,[1] in der gebirgigen Provinz, die gegenwärtig al-Gauf (al-Djôf) heisst und zu Negd gerechnet wird.[2] Ich trete ihnen gerne bei, besonders weil ich in dem sehr guten geographischen Wörterbuche Bekrî's unter Duma al-gandal Folgendes finde (HS. 421, I, p. 317): „Es liegt zwischen Higâz und Syrien, zehn Tagereisen von Medina[3] und ebenso viele von Kufa. Es hat seinen Namen von Dumân, einem Sohne Ismaels (Gott segne ihn!), der sich dort ansiedelte." Von den Juden des römischen Zeitalters, die, als sie nach Arabien gingen, den Pentateuch mitnahmen, unterrichtet, glaubten auch die Araber, dass die Simeoniten Nachkommen Ismaels, des Sohnes Abraham's, seien; aber obgleich ich jetzt noch nicht auf diese Frage tiefer eingehen kann, wird man dennoch schon zu der Ansicht gekommen sein, dass zwischen den Simeoniten und Ismaeliten nur ein Unterschied im Namen liegt. Die Stelle in Bekrî liefert also den Beweis, dass die Ueberlieferung, nach welcher Duma al-gandal einst von den Simeoniten bewohnt worden ist, auch noch unter den moslimischen Arabern fortbestand.[4]

Jesaja redet in der That zu den Simeoniten, den Ausgewanderten, den Verbannten. Im hebräischen Text fängt das Orakel mit diesen

---

[1] Auf der Berghaus'schen Karte: 29°, 37′ N. B. und 38°, 34′ O. L. v. Par.

[2] Die Stadt Duma selbst heisst heutzutage al-Gauf und ist in unserer Zeit von Wallin besucht worden. Sein Bericht steht im 24 Theil des Journal of the Royal Geogr. Society, und ein Auszug daraus in der Zeitschr. d. D. M. G. X, p. 828.

[3] Bei Andern: dreizehn.

[4] Von Hammer hat in den Wiener Jahrbüchern 1841 XCIV, p. 166, die Tradition, dass Duma nach Dumân, einem Sohne Ismaels, genannt werde, bereits mitgetheilt, jedoch aus einer viel weniger guten Quelle, nämlich aus dem Gihânnuma. Von den Hebraisten ist, soviel ich weiss, diese Mittheilung nicht bemerkt worden, und von Hammer war mit der hebräischen Literatur zu unbekannt, als dass er daraus seinen Vortheil hätte ziehen können. Dass übrigens Duma seinen Namen haben könne von einem gewissen Dumân, der dann ein Simeonite gewesen wäre, will ich weder verneinen noch bejahen.

Worten an: אֵלַי קֹרֵא מִשֵּׂעִיר שֹׁמֵר מַה־מִּלַּיְלָה, die man übersetzt: „Von Sê'îr her ruft man mir zu: Wächter, wie steht's um die Nacht?" Und wenn wir nur den hebräischen Text hätten, könnte man wohl einigen Anstand nehmen, denn es ist etwas Hartes und Anstoss-erregendes in den ersten hebräischen Worten — buchstäblich: „zu mir ein Rufender von Sê'îr her" — und es ist auch sonderbar, dass der Prophet diesen Einen nicht in der Einzahl, sondern in der Mehrzahl anredet, aber trotzdem müsste man sie sich doch gefallen lassen. Glücklicherweise jedoch sind wir von ihm allein nicht abhängig, sondern wir besitzen auch die alten Uebersetzungen. Nun heisst es an dieser Stelle bei Aquila, Symmachus und Theodotion: *πρὸς ἐμὲ καλεῖ τοὺς φεύγοντας παρὰ τοῦ Σηείρ.* Wie kam man hier zu dem *τοὺς φεύγοντας*? „Ich sehe," sagt Gesenius,[1] „den Grund jenes Einschiebsels bei diesen sonst wörtlichen[2] Uebersetzern nicht ab." In der That, wenn es „ein Einschiebsel" ist, dann bleibt es eine unerklärliche Sache. Um die Worte des Propheten zu verdeutlichen, brauchten die Uebersetzer wenigstens das *τοὺς φεύγοντας* nicht hinzu zu setzen, denn grösseren Unsinn als *πρὸς ἐμὲ καλεῖ τοὺς φεύγοντας παρὰ τοῦ Σηείρ* hat man wohl selten gelesen. Das *καλεῖ* hat kein Subject und hängt demnach frei in der Luft. Gleichwohl muss es für das *τοὺς φεύγοντας* einen Grund geben, was mir ein Jeder, der mit den alten Uebersetzungen bekannt ist, zugeben wird. Da es nun keine Auslegung ist, und auch, insofern mir bekannt ist, durchaus kein dogmatischer oder anderer Grund vorhanden ist, bleibt nichts Anders übrig, als dass wir sagen, Aquila, Symmachus und Theodotion fanden in ihren Handschriften hier ein Wort, das in unserm hebräischen Texte ausgefallen ist und das sie mit *τοὺς φεύγοντας* übersetzten. Diese Annahme führt uns weiter. Bekanntlich verdollmetschten die alten Uebersetzer Wort für Wort ohne sich um das:

Doch ein Begriff muss bei dem Worte sein

viel zu kümmern. Wenn sie die Worte, die im heiligen Texte standen, übersetzt hatten, dann hatten sie ihre Pflicht erfüllt und das war ihnen genug. Gerade aber weil sie so handelten, ist ihre Arbeit für uns von unschätzbarem Werthe; sie setzt uns oftmals in den Stand, den hebräischen Text wieder herzustellen wo er verstümmelt ist. Dies

---

[1] Commentar über den Jesaia I, p. 667.

[2] „Die an dem Buchstaben mit ängstlicher Treue haftende Uebersetzung des Aquila," sagt Geiger (Urschrift p. 6).

nun ist auch hier der Fall. Wenn wir den griechischen Text wörtlich ins Hebräische übersetzen und bedenken, dass die griechischen Uebersetzer mehrmals φεύγω brauchen für das hebräische נדד,[1] dann erhalter wir: אֵלַי קָרָא הַנּוֹדְדִים מִשֵּׂעִיר. Dies kann nun wohl auch das bedeuten, was die griechischen Uebersetzer haben; aber es lässt sich aus dem Gedanken schliessen, dass sie unrichtiger Weise הנודדים für einen Accusativ hielten, und dass es nach einer nicht ungewöhnlichen Construction ein Nominativ ist (so II Kön. 7, 11: ויקרא השערים „und die Thürwächter riefen"). Ferner muss man נדד und φεύγω in der Bedeutung „ein Verbannter sein," auffassen; so bedeutet נוד (bekanntlich sind die Wurzelwörter נוד und נדד ein und dieselben) Verbannung (Ps. 56, 9), und daher wird es auch als Eigenname des Landes gebraucht, wohin der verbannte Kain ging (Gen. 4, 16). Darum muss man übersetzen: „Von Sêîr her rufen die Verbannten mir zu" — und so hat Jesaja geschrieben.

Wie kam es, dass das Wort ha-nôdedîm in unserm hebräischen Texte ausgefallen ist? Geschah dies zufällig, aus Versehen? Haben die jüdischen Schriftgelehrten es weggelassen, weil sie es nicht verstanden, oder weil sie, der Ueberlieferung der grossen Synagoge getreu, das Andenken an die verbannten Simeoniten ausreuten wollten? Wir wollen dies für jetzt noch unentschieden lassen und zu dem, was Jesaja den Verbannten antwortet, übergehen.

Zwei der besten Uebersetzer dieses Propheten, Gesenius und Hitzig, weichen in der Auffassung dieser Stelle nicht viel von einander ab. Gesenius übersetzt:

Der Wächter aber spricht:
„Es kommt Tag und auch Nacht,
„Wenn ihr fragen wollt, fragt:
„Bekehrt euch, kommt dann wieder."

Hitzig:

Der Wächter spricht:
„Es kommt der Morgen und auch Nacht;
„Wollt ihr fragen, so fraget,
„Ein ander Mal wiederkehrend!"

Wer es begreifen kann, der begreife es; ich muss gestehen, dass diese Uebersetzungen mir dunkel sind. Die Uebersetzer haben zu viel gesunden Verstand, um nicht in derselben Lage zu sein. „Es

[1] Siehe Jes. 21, 14; 22, 3; Ps. 30, 15.

ist allerdings eine ḥîda, ein Räthsel," sagt Hitzig;[1] „aber," setzt er hinzu, „die Auflösung des Räthsels darf so wenig fehlen, als C. 20 die Erklärung der symbolischen Handlung weggelassen ward." Aber nichtsdestoweniger fehlt sie, und selbst diese so dunkle, unbefriedigende Uebersetzung hat man nur dadurch erhalten können, dass man dem Hebräischen Gewalt anthat! Wie sonderbar ist man mit dem אִם־תְּבָעְיוּן בָּעְיוּ שֻׁבוּ אֵתָיוּ umgegangen!

Doch wollen wir über die Uebersetzer, die nicht wussten worauf sich diese Stelle bezog und sie darum für ein Räthsel halten mussten, kein hartes Urtheil fällen. Wir wissen es nun, und eine einfache, wörtliche Uebersetzung wird uns zu einem guten und deutlichen Begriff der angeführten Worte führen.[2] Räthselhaft jedoch sind die Worte אתא בקר וגם־לילה; „es kommt der Morgen und auch Nacht" ist im Hebräischen ebenso unverständlich, als in unserer und jeder andern Sprache. גם auch ist ohne Zweifel corrupt; der Sinn erfordert ein Verbum mit der Bedeutung verschwinden, dessen Subject לילה ist, נָס oder etwas Aehnliches. Mit dieser kleinen Verbesserung übersetzen wir also die ganze Stelle wie folgt:

Der Spruch über Duma.
Von Sé'îr her rufen die Verbannten mir zu:
„Wächter, wie steht's um die Nacht?
„Wächter, wie steht's um die Nacht?"
Der Wächter antwortet:
„Der Morgen bricht an und die Nacht verschwindet.
„O möchtet ihr fragen![3] Fraget doch,
„Kehrt zurück, kommt!"

Nun, däucht mir, ist der Gedanke klar und deutlich. Zur Zeit Hiskia's, unter dessen Regierung Jesaja prophezeite, ward im Königreiche Juda Theilname rege für die verbannten Simeoniten, was durch den Bericht über dieselben, der durch den Verfasser der Chronik auf uns gekommen ist, und, wie dieser selbst sagt, aus der Zeit Hiskia's herrührt, bewiesen wird, und ferner auch aus den Sprüchen hervorgeht. Mit Capitel 25 beginnt eine neue Sprüchesammlung (die vierte) mit folgender Ueberschrift: Sprüche Salomo's von den Männern His-

---

[1] Der Prophet Jesaja p. 249.

[2] Die zwei letzten Worte hat Ewald (Die Propheten des Alten Bundes I, p. 236) wörtlich übersetzt, wie ich es auch thun werde.

[3] אִם in der Bedeutung o si, utinam ist bekannt. Zum Ueberflusse verweise ich noch auf die vielen Beispiele, die Gesenius gibt, Thesaurus p. 107, n°. 3.

kia's, des Königs von Juda, gesammelt." Dieselbe reicht bis an's Ende des Capitels 29, und dann folgen die Sprüche der Könige des (simeonitischen) Massa.[1] Höchstwahrscheinlich gehören sie also zu derselben Sammlung, nämlich der von den Gelehrten am Hofe Hiskia's besorgten. Endlich zeigt sich das Verlangen nach der Rückkehr der Simeoniten in der Stelle aus Jesaja. Er lässt sich von ihnen zurufen: „Wie steht's um die Nacht?" Das Wort Nacht ist bekanntlich in der semitischen Poesie synonym mit Unglück, und das Unglück, das die Simeoniten getroffen hat, ist natürlich das Verbannungsurtheil. Der Prophet antwortet, dass man in Juda geneigt sei, das Urtheil zurückzunehmen, jedoch müssten sie erst darum fragen, darum ansuchen; er beschwört sie, dies zu thun, und wenn sie es thäten, würde man sie mit offenen Armen empfangen.

Das Schweigen der Geschichte beweist, dass sie dem Verlangen des Propheten keine Folge leisteten, sondern in dem Lande blieben, wo sie seit drei Jahrhunderten wohnten. Wahrscheinlich fühlten sie sich schon allzu sehr an ihr neues Vaterland verbunden, und hatten keine Lust in ein Land zurückzukehren, dessen Zustände damals nicht beneidenswerth waren und wo sie nicht so ruhig gelebt haben würden als in Arabien.

Die weiteren Berichte der arabischen Schriftsteller über die Simeoniten Nord-Arabiens mitzutheilen und zu besprechen, liegt nicht in meiner Absicht; dagegen drängt es mich auf Mekka, das auf dem Titelblatte erwähnt ist, überzugehen. Das bisher Gesagte mag als eine nothwendige Vorbereitung gelten zu Dem, was ich jetzt behandeln werde.

---

Wie man sah, habe ich die uns zum Ausgangspunkte dienende Stelle aus der Chronik noch nicht vollständig erklärt, sodass noch die Verse 39, 40 und 41 übrig sind. Es wäre vielleicht nicht überflüssig, dieselben uns nochmals vor Augen zu stellen:

39 Und sie (die Simeoniten) zogen bis sie kamen bei Gedôr, bis (?) zum Osten des Thales, um Weiden zu suchen für ihre Heerden.

40 Und sie fanden fette und gute Weiden, und das Land war weit und breit, und still und sicher; denn von Cham her stammten die früher dort wohnenden.

---

[1] Ueber diese später.

41 Und diese, deren Namen in den Tagen Hiskia's, des Königs von Juda, aufgezeichnet sind, kamen und schlugen ihre Zelte und die Minäer welche dort angetroffen wurden, und machten sie zu ḥérem bis auf diesen Tag, und wohnten an ihrer Statt; denn da gab es Weiden für ihre Heerden.

An und für sich ist und bleibt diese Stelle dunkel; man sieht nicht, welche Localität der Verfasser im Auge hat und die Aufklärung muss anderswo gesucht werden. Nur die Vs. 41 genannten Minäer können uns einigermassen auf den rechten Weg helfen. Obgleich man dies nicht einsehen wollte, und fürchtete dadurch zu weit nach Süden zu gerathen, schreckt uns dieses Bedenken keineswegs ab. Wir haben die Simeoniten schon zu Medina und in der Umgegend angetroffen, und ein Nomadenvolk, wie sie, konnte wohl auch südlicher gezogen sein, „um Weiden zu suchen für seine Heerden." Folgen wir also dem in Vs. 41 angewiesenen Wege und trachten wir zu bestimmen, wo die Minäer wohnten, ein Volk, das, wie es scheint, den moslimischen Schriftstellern unbekannt war, jedoch von den griechischen und römischen mehrmals erwähnt wird.

Die Meinung, dass Minaei eine verkürzte Form sei für Jeminaei oder etwas Derartiges, das Bewohner Jemen's bedeuten soll, will ich als eitles Wortspiel unberücksichtigt lassen, denn ein Jeder wird mir zugeben, dass מעונים mit يمن in keinerlei Beziehung steht. Auch die Ansicht Fresnel's, der die Minäer in dem Wâdî-Dau'an (in Ḥadhramauth) suchte, werde ich stillschweigend übergehen; sie ist von Krüger mit Recht verworfen worden.[1] Wir beschränken uns auf die deutlichsten Stellen der Alten.

Strabo, der hier zuerst angeführt werden muss, sagt,[2] dass die vier grossen Völker des südwestlichen Arabiens folgende waren: „die Minäer in dem an dem rothen Meer gelegenen Theile,[3] deren grösste Stadt Karna oder Karnana ist; an diese grenzen die Sabäer, deren Hauptstadt Mariaba ist; das dritte Volk ist das der Kattabanes, deren

---

[1] Der Feldzug des Aelius Gallus (Wismar 1862) p. 35. Im Ganzen genommen haben die Abhandlungen Fresnel's über die alten Völker Arabiens nicht den Werth, den Ritter ihnen beilegte.

[2] L. XVI p. 768 C. ed. Kramer.

[3] Auch Marcianus aus Heraclea lässt sie auf der Küste des rothen Meeres wohnen (Geogr. Gr. min. ed. Müller I, p. 527). Ebenso Uranius „in der Nähe des rothen Meeres" (Fragm. hist. Graec. IV, p. 525).

Gebiet bis zur Meerenge reicht, wo man über den arabischen Meerbusen setzt;[1] die Residenz ihres Königs heisst Tamna; endlich im östlichsten Theile die Chadramotiten,[2] bei welchen man die Stadt Sabata findet."

Man sieht, dass Strabo bei der Aufzählung der drei ersten Völker der Richtung von Norden nach Süden folgt, und ferner, dass die Minäer von allen am nördlichsten wohnten, nördlicher als die Sabäer mit ihrer berühmten Hauptstadt, dem Mareb der späteren Araber. Strabo's Angabe könnte uns also einiges Recht geben, sie im Norden von Jemen und im Süden von Higâz wohnen zu lassen. Es war aber, wie die Alten bezeugen, ein grosses Volk, und dass sein Gebiet sich ziemlich weit nach Norden hin erstreckt habe, schliesse ich aus Plinius,[3] dessen Text jedoch einer Emendation bedarf. Bei der Aufzählung der Völker Arabiens von Norden nach Süden sagt er: „Tamudaei, oppidum Badanatha; Carrei, oppidum Cariati; Achoali, oppidum Foth, ac Minaei" cet. Sillig hat bereits in seiner Ausgabe des Plinius bemerkt, dass diese Lesart nicht richtig sein kann, da Plinius überall wo er Völker aufzählt niemals ac, sondern immer et braucht und selbst dieses nur dann, wenn er zwei eng mit einander verbundene Völker angibt, was hier der Fall nicht ist, da eine Stadt mit einem Volke verbunden wird. Er vermuthet, dass ac zu dem Namen der vorhergehenden Stadt gehört, und obgleich er hierbei nicht zur Gewissheit gelangen konnte, ist seine Vermuthung dennoch richtig. Es muss Fothac oder mit andern Handschriften Phodac gelesen werden, und dies ist das in der alten arabischen Geschichte und der über Mohammeds Zeit oft genannte Fadak, zwei Tagereisen nördlich von Medina.[4] Was allen Zweifel verschwinden lässt, ist dass wir die Achoali des Plinius in späterer Zeit unter dem Namen 'Owâl in der Nähe von Fadak wiederfinden.[5] Da nun Plinius die Minäer gleich nach einem Volke nennt, das nördlich von Medina wohnte, und sie

---

[1] Also bis Bab-el-mandeb.

Die Bewohner Ḥadhramaûth's.

Hist. nat. l. VI, c. 28, § 157 ed. Sillig.

Nicht sechs, wie Weil (Mohammed der Prophet p. 185) aus einer ungenauen Quelle berichtet. Bekrî, HS. 421 II, p. 228, unter Fadak: beinahâ wabeina 'l-medînati jaumâni. „Zwei oder drei", gibt der Marâçid (II, p. 338 ed. Juynboll).

[5] Siehe Bekrî a. a. O.

das Nachbarvolk der Achoali oder 'Owâl sein lässt, lässt sich hieraus der Schluss ziehen, dass die nördliche Grenze der Minäer nicht weit von Medina entfernt war. Hierzu gibt es noch einen andern Beweis. Strabo, sahen wir, nennt die Hauptstadt der Minäer Karna, und Ptolemäus[1] nennt eine Stadt Karna unmittelbar nach Jathrippa oder Medina. Sollten beide nicht dasselbe Karna meinen? Mir kommt dies sehr wahrscheinlich vor.[2]

Die Minäer nun, deren grosses Gebiet sich bis in die Nähe von Medina und weiter viel südlicher erstreckte, wurden der Chronik nach auch in der Gegend angetroffen, wohin die Simeoniten kamen, obwohl sie dort nicht die einzigen Bewohner waren. Die Simeoniten „machten sie zu ḥérem bis auf diesen Tag, und wohnten an ihrer Statt."

Diese Worte verdienen unsere ganze Aufmerksamkeit. Besonders bemerkenswerth ist der Ausdruck „bis auf diesen Tag." Sei es nun dass man denselben dem Verfasser der Chronik selbst zuschreibt, oder annimmt (was mir wahrscheinlicher vorkommt), dass jener ihn aus seiner aus Hiskia's Zeit herrührenden Quellenschrift übernahm,[3] jedenfalls beweist er, dass nicht von etwas Vorübergehendem, sondern von etwas Dauerndem die Rede ist. Die Minäer waren zu Hiskia's Zeit schon seit drei Jahrhunderten für ḥérem erklärt.

Man wird sich aus dem Vorhergehenden schon einigermassen einen Begriff davon gemacht haben, was die Israeliten unter diesem Ausdruck verstanden, denn sonderbarer Weise kommt derselbe beinahe in allen, wenn auch gerade nicht zahlreichen Stellen vor, die uns etwas über die

---

[1] Geogr. l. VI, c. 7, p. 409 ed. Wilberg et Grashof.

[2] Ich ergreife diese Gelegenheit um eine Verbesserung eines im Buche Hiob vorkommenden Namens vorzuschlagen. Eine der redenden Personen in diesem Gedichte heisst in unserm hebräischen Texte Ṣofar der Na'amathite; aber man hat nie in der Gegend, wohin der Schauplatz des Buches Hiob versetzt wird oder in deren Nähe, ein Na'ama finden können. Die alexandr. Uebersetzung bietet statt dessen (2, 11) „Sofar, der König der Minäer", und (11, 1) „Sofar der Minäer." Wie kommt dieselbe dazu? Die Alten erklären es uns. Die Minäer sind bei Plinius (a. a. O.) ein Brudervolk der Rhammaei (denn dies ist dort die richtige Lesart), und diese Rhammaei sind der sabäische Stamm Ra'ma, der auch Gen. 10, 7, Ezech. 27, 22 (LXX Ῥαμμά) genannt wird. Es ist also klar, dass im hebr. Texte הרעמתי anstatt הנעמתי gelesen werden muss, und dass der alex. Uebersetzer das zu seiner Zeit wohl am meisten bekannte der zwei Brudervölker, anstatt des weniger bekannten genannt hat. — Die Minäer waren übrigens, als Brüder der Ra'ma, ein zur sabäischen oder chamitischen Race gehöriges Volk.

[3] In der Hauptsache stimmt auch das Urtheil Movers damit überein (Krit. Unters. über die Chronik p. 99).

Simeoniten berichten: in Palästina machen sie die Kananiter, die in Çefath wohnten, zu ḥérem; in ihrem Lande heisst ein Ort Ḥorma (von demselben Stamme abgeleitet); sie werden verbannt weil sie etwas von dem für ḥérem Erklärten, verschonten, und endlich machen sie in Arabien die Minäer (wahrscheinlich für immer) zu ḥérem. Gleichwohl möchte eine nähere Erklärung dieses Ausdruckes nicht überflüssig scheinen.

Ḥérem nämlich ist das einer Gottheit Geweihte, das ihr nie wieder entnommen werden darf. Dasselbe kann nun ein Mensch sein oder ein Stück Vieh, ein Stük Land oder Alles, was man nur will; was jedoch der Gottheit einmal als Geschenk dargebracht ist, das ist und bleibt für immer ihr Eigenthum, darf nicht losgekauft werden, ist hochheilig (qôdeš im Hebräischen). Auch die Feinde der Gottheit werden ihr geweiht, d. h. die Personen oder Völker, die einer andern Gottheit dienen; aber diese können nicht anders als durch den Tod der Gottheit geweiht werden; in diesem Falle also wird der ḥérem ein Bann der härtesten Art. Jedoch wird dabei auch ein Unterschied gemacht; es gibt im ḥérem verschiedene Grade: 1°. es werden nur die Männer getödtet; 2°. man tödtet nur die Männer und Weiber die Beischlaf erfahren haben; 3°. nur mit Ausnahme der Jungfrauen werden Alle getödtet; 4°. man tödtet Alle, behält aber das Vieh und die todte Habe als Beute; 5°. es werden alle Menschen und Thiere getödtet und alles erbeutete Metall dem Heiligthum geschenkt; 6°. alle Menschen und Thiere werden getödtet, die todte Habe sowie der Ort selbst verbrannt.[1] Die Stätte, die vor, oder bei, oder nach der Ausrottung der Feinde der Gottheit, dieser geweiht ist, trägt selbst den Namen ḥérem oder ḥorma, und selbstverständlich darf kein Fremder, kein Ungeweihter sie betreten; thut er es, so wird er getödtet.[1]

Solch eine heilige, gottgeweihte Stätte, die ḥérem hiess, müssen wir also in Arabien aufsuchen, wenn wir wissen wollen wohin die Simeoniten nach der Chronik gekommen sind. Wir brauchen nicht lange zu suchen, die Wahl haben wir nicht. In ganz Arabien findet sich nur Ein Ort, der, soweit die Erinnerung der Araber in die Vergangenheit hinaufreicht, den Namen ḥérem oder ḥaram[2] trägt: es ist dies das heilige mekkanische Gebiet. Wenn man auch anderswo

---

[1] Siehe Knobel zu Leviticus p. 587—8.

[2] Für die Vokale a und e haben die Araber dasselbe Schriftzeichen.

diese Benennung findet, ist sie späten Ursprungs, ist sie aus Nachahmung entstanden,[1] und trifft man an einem andern Orte ein heiliges Gebiet bei einem Tempel an, dann hat es den echt arabischen Namen ḥimâ.

Folglich kann nur das mekkanische Gebiet das in der Chronik gemeinte sein. Seine Grenzen waren mit Steinen oder Säulen bezeichnet, welche Fremdlinge, Menschen die sich zu einer andern Religion bekannten, nicht überschreiten durften. Selbst in den Fabeln der moslimischen Araber hat sich die Erinnerung an diese Ausschliessung erhalten. Als Adam, so heisst es, nach Mekka kam, wurden die Steine oder Säulen, welche die Grenzen des heiligen Gebietes bezeichneten, von Engeln bewacht, die die Erdbewohner, damals die bösen Geister, aus dem ḥérem entfernt halten mussten.[2] Und Wächter gab es in der That, wenn es denn auch ebenso wenig Engel, als die Chamiten oder die Minäer Teufel waren; wir werden sie später, wenn wir über die Gorhum handeln, mit ihrem hebräischen Namen genannt finden.

Eine Erinnerung an die Simeoniten ist ferner in der mekkanischen Ueberlieferung bewahrt geblieben. Zwar ist letztere bei weitem nicht so rein geblieben, als die medinische, sondern vermischt mit den Erzählungen aus der Genesis, welche die Mekkaner, die Qoreisiten, von den Juden gehört hatten, und dadurch ist sie manchmal jämmerlich entstellt und unkenntlich geworden. Doch ist sie nicht gänzlich aus der Luft gegriffen; gerade weil wirklich ein historischer Grund vorhanden war, der mit den Erzählungen aus der Genesis (aus leicht erklärlichen Gründen) einigermassen übereinzustimmen schien, haben die Mekkaner sie aufgenommen und damit die schwache Erinnerung angefüllt, die unter ihnen (einem ganz andern Volke) über die Simeonieten (bei ihnen Ismaeliten) fortlebte. In der mekkanischen Tradition kommt u. a. Folgendes vor, was in der Genesis nicht steht: „Als die Söhne Ismaels sich mehrten und Mekka ihnen zu eng wurde, zerstreuten sie sich in verschiedene Gegenden, und überall wohin sie kamen, da gab ihnen Gott den Sieg über das Volk, das dort wohnte; sie waren es auch, welche die Amalekiter vertrieben."[3] Diese Nach-

---

[1] So wurde Medina von Mohammed für ḥérem erklärt.

[2] Azraqî p. 358.

[3] Ibn-Qoteiba p. 18 ed. Wüstenfeld; cf. Azraqî p. 46.

richt zeigt eine merkwürdige Uebereinstimmung mit der Chronik, worin auch zuerst über die Niederlassung zu Mekka, und darnach über den Zug gegen die Amalekiter gesprochen wird.

Einen schlagenden Beweis, dass in der Erzählung der Chronik Mekka gemeint sei, liefert ferner der Name Mekka oder Makka. Die Araber deuten nämlich die Vokale in höchst dürftiger Weise an; für alle Vokale haben sie nur drei Zeichen, sodass a und e auf dieselbe Weise bezeichnet werden und die Wahl für uns eine willkürliche ist. Aber Makka, wie gegenwärtig einige Orientalisten (Sprenger z. B. Osiander und Krehl) schreiben, ist die echte, alte Aussprache. Weil es nun auf die Etymologie ankommt, muss ich auch so aussprechen, obgleich ich sonst das e behalte, da wir nun einmal an die Aussprache Mekka gewöhnt sind.

Ein Variant von Makka ist Bakka, und einige Araber machten einen Unterschied zwischen diesen zwei Namen: Bakka sollte die Stelle andeuten, wo der Tempel stand, und Makka das heilige Gebiet, das den Tempel umgibt; nach Andern sollte Bakka der Tempel, Makka die Stadt sein; noch Andere sagen, dass Bakka die Stadt ist und Makka der Name von Dzu-Towâ (Andere: von einem Orte südlich von Dzu-Towâ). Schon die Verschiedenheit der Angaben muss Misstrauen erregen; man hat überdiess keinen Beweis dafür und eine Anzahl Araber halten Makka und Bakka für dasselbe Wort, mit Verwechslung von m und b. Dies war, nach Bekrî, die Ansicht der meisten, wenn nicht aller Sprachforscher.[1] Von dieser Verwechslung des m und b führen sie verschiedene Beispiele an, wie nabît und namît (die Nabatäer), râthib und râthim (fortdauernd), lâzib und lâzim (anklebend), sabbada und sammada (abscheren),[2] und ihre Meinung, die auch von A. Schultens, Fresnel, Gesenius u. s. w. getheilt wurde, ist ohne Zweifel die richtige. Nichts ist in den semitischen Sprachen gewöhnlicher, als die Verwechslung des b und m, die auch in den indo-germanischen mehrmals vorkommt.[3]

Es bleibt uns also Makka als der bei Weitem meist gewöhnliche

---

[1] والذي عليه اهل اللغة انّ مكّة وبكّة شيءٌ واحد.

[2] Siehe hierüber Azraqî p. 196—7, Beidhâwî zu Sur. 3, Vs. 90, Bekrî HS. 421, 1, p. 144, Marâçid III, p. 139.

[3] Siehe Gesenius, Thesaurus p. 171, n°. 3, und die dort angeführten Schriftsteller.

Name übrig, und wir stellen die Frage auf, ob sieh derselbe aus dem Arabisehen erklären lässt. An Etymologien liessen die arabisehen Philologen es nieht fehlen; sie geben seehs (also fünf zu viel, denn nur eine kann die wahre sein), aber davon ist die Eine noeh lächerlicher als die Andere. Der Stamm makka bedeutet: 1°. gänzlieh aussaugen; 2°. vermindern; 3°. zu Grunde riehten; davon nun leitet man den Namen Makka ab. Demnaeh kommt er entweder von makka in der Bedeutung gänzlieh aussaugen, weil es dort wenig Wasser gibt, oder weil die Mensehen aus allen Orten dahin strömen, sodass Makka die andern Länder aussaugt, ihrer Bewohner beraubt; — oder von makka in der Bedeutung vermindern, weil Makka die Hälse der Hoehmüthigen vermindert oder gering maeht, d. h. ihren Hochmuth brieht und sie erniedrigt; — oder von makka in der Bedeutung zu Grunde richten, weil Makka die Sünden zu Grunde richtet oder wegnimmt; — oder aueh, er kommt von der fünften Form von makka, tamakkaka, das andringen bei (z. B. bei Jemandem, von dem man eine Sehuld zu fordern hat) bedeutet, weil die Menschen dort einander drängen, grosses Gedränge ist; oder endlieh von tamakkaka in der Bedeutung: das Mark aus einem Knoehen herausnehmen, weil die Mekkaner das Mark aus der Wissensehaft herausholen.[1]

Es wäre Zeitverlust, aueh mit einem einzigen Worte über diese Ableitungen weiter zu spreehen; dies geht jedoch daraus hervor, dass der Name Makka sich aus dem Arabisehen nieht erklären lässt, dass er kein arabisehes Wort ist.

Um der Wahrheit näher zu kommen, brauehen wir eigentlieh niehts weiter zu thun, als Makka mit hebräisehen Buchstaben zu schreiben; aber mit diesem Substantiv war früher ein Adjeetiv verbunden, welehes später der Kürze wegen weggelassen wurde, und dies Adjeetiv ist uns bei Ptolemäus bewahrt geblieben. Er nennt einen Ort Makoraba, das, wie man aus den Länge- und Breitegraden ersieht, niehts Anders als Makka sein kann. Aueh hat man darum sehon lange dieses Makoraba für Makka gehalten, wie dies noeh die berühmtesten Geographen unserer Zeit, z. B. Ritter[2] und Kiepert[3]

---

[1] Siehe die oben p. 71, Anm. 2 angeführten arabischen Werke und Chron. Mecc. III, p. 17, al-Bahr al-'amîq, HS. 397, fol. 168 r.

[2] Erdkunde XII, p. 15, 231.

[3] Atlas der Alten Welt p. 9, col. 3.

thun. Die Orientalisten dagegen, die wissen, dass die Stadt Makka erst im fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung erbaut ist und desshalb unmöglich von Ptolemäus hat genannt werden können, sprechen gegenwärtig selten oder nie mehr von Makoraba. Dies wäre nun wohl sehr richtig, wenn Makka oder Makoraba ehemals eine Stadt bezeichnet hätte; doch dies war keineswegs der Fall und selbst bei den Arabern kommt der Name noch in einer andern Bedeutung vor. So lese ich bei Bekrî:[1] „Die Nachkommen Fihr's blieben um Makka herum bis Qoçei ibn-Kilâb sie auf dem ḥérem (dem heiligen Gebiet) wohnen liess. Zu Makka war Niemand. Hisâm sagt nach dem Zeugnisse al-Kelbî's: als die Menschen die Pilgerfahrt vollbracht hatten, zerstreuten sie sich; da war Makka verlassen und kein Mensch daselbst." Hier kann von keiner Stadt die Rede sein, denn es gab noch keine Stadt, und dennoch wird der Name Makka gebraucht.

Wir haben nun nichts weiter zu thun, als makka und raba einfach mit hebräischen Buchstaben zu schreiben: מַכָּה רַבָּה makka rabba; dies ist sehr gut hebräisch und beide Worte gehören neben einander. Numeri 11, 33: „Jehova richtete unter dem Volke an makka rabba," d. h. ein grosses Schlachten; II Chron. 13, 17: „Abîja und sein Volk richteten unter ihnen an makka rabba."[2] Das synonyme makka gedôla kommt sehr häufig vor.

Kein Wunder also, dass die Araber, die das Hebräische nicht kannten, den Namen nicht zu erklären wussten!

Und vergleichen wir nun die Erzählung der Chronik, dann sehen wir, dass gerade an der Stelle, die auf ewig zu ḥérem gemacht wurde, die Simeoniten ein grosses Schlachten unter den Bewohnern angerichtet hatten,[3] und also Nichts natürlicher war, als dass man diesem Orte den Namen makka rabba, grosses Schlachten, das grosse Schlachtfeld, wie wir sagen würden, beilegte.

In der Erzählung der Chronik ist nun noch das Einzige, was einer Erklärung bedarf, Vs. 39. Auch diese will ich zu geben trachten, jedoch auf einem Umwege, um dadurch Gelegenheit zu haben, zuerst eine andere wichtige Frage zu behandeln, nämlich welche die Hauptgottheit des mekkanischen Tempels gewesen sei.

---

[1] HS. 421 I, p. 51.

[2] Siehe ferner I Sam. 14, 30.

[3] Der hebräische Autor braucht das Verbum hikka, das, wie auch makka, von naka abgeleitet ist.

In Mohammeds Zeit war die Hauptgottheit Hobal; sein Bild von Agat in der Form eines Mannes wurde nach der Einnahme Mekka's auf Mohammeds Befehl in Stücke zerschlagen.[1] Er war kein arabischer Gott, denn sein Name ist nicht arabisch.[2] Hibil bedeutet wohl diek und alt, und hiball und hibill ist: ein langer, ein dicker oder ein träger Mann, doch sind diese Formen nicht dasselbe als hobal; ausserdem dürfen wir nicht annehmen, dass die Mekkaner so von aller Ehrfurcht entblösst gewesen sein sollten, dass sie ihren Gott den alten oder den dicken, den langen oder den trägen genannt, und wäre dies auch so, dann müsste der arabische Artikel al dabei stehen, al-Hobal. An einen arabischen Gott kann also nicht gedacht werden, und in der That die Araber sagen, dass er sonst woher gekommen sei. Ihren Sagen nach ist derselbe späten Ursprungs; erst der Fürst 'Amr ibn-Lohei, der im Anfange des dritten Jahrhunderts n. Chr. lebte, soll ihn nach Mekka gebracht haben. Einige sagen, er habe ihn aus Hîth in Mesopotamien geholt;[3] Andere dagegen, dass 'Amr ibn-Lohei auf einer seiner Reisen nach Syrien nach Maâb [Moab im A. T.] kam, wo zu jener Zeit die Amalekiter wohnten, und dass er, als er sah, dass sie Bilder anbeteten, sie gefragt habe, was diese Bilder zu bedeuten hätten. Sie antworteten: „Wenn wir sie um Regen bitten, schenken sie uns denselben, und sie leisten uns Hülfe, wenn wir sie darum bitten." „Seit dann so gut," sagte er darnach, „und gebt mir eins; ich will es nach Arabien bringen und dort werden wir es anbeten." Sie erfüllten seinen Wunsch und schenkten ihm Hobal. Nach seiner Rückkehr, stellte der Fürst Hobal im mekkanischen Tempel auf und befahl ihn anzubeten, was denn auch geschah.[4]

Wir haben also zwei Sagen über Hobal, die, was schon ein schlechtes Zeichen ist, mit einander im Widerspruch stehen, und von welchen die erstere keine weitere Einzelheiten enthält, die letztere dagegen zwar nähere Umstände angibt, die jedoch höchst unwahrschein-

---

[1] Azraqî p. 77, Z. 5.

[2] Hobal als Eigenname Jemandes aus dem Stamme Kelb, steht natürlich mit dem Gotte Hobal in keiner Beziehung. Osiander war dieser Meinung (Zeitschr. d. D. M. G. VII, p. 493), doch kein Mensch trägt den Namen eines Gottes; Meier hat sich hierüber neulich sehr richtig geäussert in der Zeitschr. XVII, p. 632.

[3] Azraqî p. 31, 58.

[4] Ibn-Hisâm p. 51.

lich sind. In dem alten Lande der Moabiter wohnten sicherlich im dritten Jahrhundert n. Chr. keine Amalekiter, denn dies Volk war zwölf Jahrhunderte früher vertilgt worden. Wenn es ferner der Mühe lohnte, wäre es vielleicht zu beweisen, dass in der angegebenen Zeit weder zu Hîth, noch in der Balqâ (dem Lande der Moabiter) ein Gott Hobal verehrt wurde. Ist es endlich wahrscheinlich, dass die Araber Hobal lediglich auf Befehl des 'Amr ibn-Lohei als Hauptgottheit aufgenommen haben? Zwar versichern uns die Moslimen bei dieser Gelegenheit (denn es scheint, dass sie von der Wahrscheinlichkeit der Sage selbst nicht so recht überzeugt waren), dass man sich den Befehlen jenes Fürsten nie widersetzte, dass man eine ungewöhnliche Hochachtung vor ihm gehabt habe;[1] aber ich zweifle dennoch daran, ob ein so freiheitsliebendes und, um es mit dem rechten Worte auszudrücken, eigensinniges Volk, wie die Araber es waren, von ihm, oder einem Andern, wer es auch sein mochte, einen Gott als Hauptgottheit angenommen haben würde. Eine so tief eingreifende Neuerung auf religiösem Gebiet lässt kein Volk sich aufzwingen.

Doch es ist nicht nöthig hierüber noch mehr zu sagen. Wie Krehl (p. 28-9) bereits bemerkt, sich jedoch vielleicht nicht bestimmt genug ausgedrückt hat, sind die Sagen über die Einführung des Hobalscultus von 'Amr ibn-Lohei nichts weiter, als Fabeln, die das Streben Mohammeds und seiner Schüler um den reinen Monotheismus als die ursprüngliche Religion darzustellen, hervorgerufen hat. 'Amr ibn-Lohei war nun einmal für Mohammed der Sündenbock, und der Hobalscultus musste also ihn zum Urheber haben, gleich wie die Verehrung aller anderer Götzen. Bemerkenswerth ist es nun noch, dass trotz der Autorität der Theologen, ihre Ansicht keineswegs allgemeinen Eingang fand. Der Verfasser des Marâçid (III, p. 305) spricht zwar über Hobal, erwähnt jedoch des 'Amr ibn-Lohei mit keinem einzigen Worte; ihm zufolge hat Chozeima, der ungefähr ein Jahrhundert früher lebte, das Bild Hobals in dem Tempel aufgestellt. Wie man also sieht, bestand keine bewährte Ueberlieferung.

Aber wer ist denn eigentlich Hobal? Bereits vor zwei Jahrhunderten hat ihn Pocock erkannt: er vermuthete,[2] dass es der Name ha-Baal sei. Doch es war nur eine Vermuthung, und es scheint, dass Pocoek an die Sage von 'Amr und der Balqâ geglaubt hat. Seine

[1] Azraqî p. 58.

[2] Spec. hist. Arab. p. 98 ed. White.

Vermuthung wird denn auch gegenwärtig verworfen oder mit Stillschweigen übergangen. Wir wollen versuchen den Beweis zu liefern, dass Hobal nicht allein ein israelitischer, sondern ein insbesondere simeonitischer Baal ist, also die Gottheit, die von Anfang an, die Hauptgottheit im mekkanischen Tempel gewesen ist.

Die Form Hobal erregt keine Bedenklichkeit, denn Ba'al mit Weglassung des Kehlbuchstabens wird leicht Bal. In punischen Eigennamen ist Bal (בל anstatt בעל) eine nicht seltene Form (bei den Römern immer: Hannibal, Hasdrubal u. s. w.) und im Aramäischen ist sie die gewöhnliche.[1] Dass ferner der Vokal im hebräischen Artikel sich verändert hat, darüber wird sich Niemand wundern, denn im Arabischen selbst ist diese Verwechslung gewöhnlich: man sagt Dâra-rafraf und rofrof,[2] Dzu-Tha'labân und Dzu-Tho'lobân,[3] Ḥadas und Ḥodos[4] u. s. w. Die Bedeutung des Wortes (der Herr) scheinen die Araber durch Ueberlieferung wohl noch gekannt zu haben. So sagt z. B. Zeid, einer der Vorgänger Mohammeds, in einem Gedichte:[5]

Ich werde Hobal nicht mehr verehren, obgleich er ein Herr (rabb) für uns war in der Zeit, als mein Verstand noch gering war.

Und so wird Hobal auch in andern alten Gedichten wiederholentlich rabbi, mein Herr, genannt. Damit wechselt denn das Wort ab, das gegenwärtig allâhumme aber in alten Gedichten lâhumme lautet;[6] es ist das hebräische Elôhîm, Gott, mit der gewöhnlichen Veränderung des ô in â und î in u, worüber wir später sprechen werden.[7] Wir wollen hier gelegentlich bemerken, dass auch das arab. ilâh, mit

---

[1] Siehe Movers, Die Phönizier I, p. 170.

[2] Bekrî, HS. I, p. 304.

[3] Ibn-Hišâm p. 25, Z. 3 v. u.

[4] Siehe Lees zu Baçrî p. 237 Anm.

[5] Bei Krehl a. a. O p. 90.

[6] So z. B. wird Hobal genannt in einem Gedichte von Mohammeds Grossvater 'Abd-al-mottalib, bei Azraqî p. 287, Z. 2; andere Beispiele von lâhumme in alten Gedichten: bei Ibn-Hišâm p. 35, Z. 6; 76, Z. 5 v. u.; 148, Z. 6 v. u.; bei Bekrî HS. I, p. 19, Z. 3 v. u.

[7] Der Artikel in der jüngern Form allâhumme ist eigentlich thörichter Weise beigefügt. Ebenso thöricht ist es, dass man هلم declinirt, denn es ist ebenso wenig arabisch als lâhumme; es ist das hebräische הֲלֹם. Die Araber aus Ḥigâz hatten eine noch einigermassen reinere Tradition; darum liessen sie هلم stets unverändert.

dem Artikel al-ilâh, allâh, eine hebräische Form ist, nämlich אֱלוֹהַּ, oder lieber, nach dem babylonischen System, das anstatt Chatef-Segol, Chatef-Zere hat, und durchaus kein Pathach furtivum kennt, [1] אֱלוֹהַ, ilôh.

Ebenso wusste man noch, selbst in sehr später Zeit, welche Gottheit Hobal war. Baal nämlich ist, wie wir in der Einleitung sahen, Saturn, und zur Zeit Mas'udî's, ja selbst bis auf Śahresthânî, also bis ins zwölfte Jahrhundert, wusste man (natürlich zur grossen Aergerniss der rechtgläubigen Moslimen) noch recht gut, dass das mekkanische Heiligthum ursprünglich ein Tempel Saturn's gewesen war. [2]

Dass nun die Simeoniten Baal-Saturn verehrten, lässt sich nicht bezweifeln, denn als sie zur Zeit Sauls Kanaan verliessen, war Baal, wie wir in der Einleitung dargethan haben, noch die Hauptgottheit der Israeliten. Ueberdiess wissen wir aus der Erzählung der Chronik (Vs. 33), dass ihr Gebiet sich erstreckte „bis Baal," und der blosse Name deutet schon an, dass an jener Stelle ein Baalsheiligthum gestanden habe. Aber was noch mehr heissen will: wir glauben beweisen zu können, dass der Baal zu Mekka gerade der Baal des Stammes Simeon war.

Dies wird uns hauptsächlich durch das alte und unschätzbare Buch Azraqî's möglich, der an vielen Stellen [3] meldet, dass sich in dem Tempel unter dem Hobalsbilde, an der rechten Seite, wenn man eintrat, eine Grube befand, die drei Ellen (4½ Fuss) tief war. Diese Grube war die Schatzkammer des Heiligthums; da wurden die Geschenke hineingeworfen: Gold, Silber, Kleinode, Räucherwerk u. s. w., und der Schatz selbst hat seinen alten Besitzer Hobal lange überlebt. Mohammed und sein Nachfolger Abu-Bekr liessen ihn unberührt; der Chalif Omar wollte ihn unter die Armen austheilen, aber seine Freunde, besonders Alî, hielten ihn davon zurück; sie theilten die allgemeine Meinung, dass derselbe hochheilig sei und nicht angerührt werden dürfe. „Einer der Wächter," sagt Azraqî, „erzählte im Jahre 188 (804 n. Chr.) dem Mohammed ibn-Jahjâ, dass der Schatz sich damals noch in der Schatzkammer der Ka'ba befand."

Durch eine genaue Untersuchung und gegenseitige Vergleichung

---

[1] Siehe Geiger, Urschrift p. 486—7.

[2] Siehe Mas'udî bei Chwolsohn, Die Ssabier II, p. 673; Śahresthânî p. 431 ed. Cureton.

[3] Siehe p. 31, 49, 73, 106, 111, 169, 170, 171, 172, 173, 287.

der Nachrichten Azraqî's kommt man zu dem Resultate, dass der gewöhnliche Name dieser Grube gobb (Brunnen) gewesen sei. Aber sie trug auch noch einen andern Namen, nämlich bér (بِئْر), ein Wort das auch Brunnen bedeutet, wie auch bér im Hebräischen. Dies war, wie es aus Azraqî deutlich hervorgeht, der echte, alte, ursprüngliche, hebräische Name,[1] und auch in andern Fällen ist jene Abweichung des hebr. vom arab. Sprachgebrauch zu bemerken. So wird z. B. die Grube oder der ausgetrocknete Brunnen, da Joseph hineingeworfen wurde, in der Genesis bôr (= bér) genannt, während er im Koran (Sur. 12) gobb heisst. Es scheint, dass die Araber das Wort bér nicht gerne brauchten für eine Grube, in der kein Wasser ist.

Wenn man nun eine Stelle im Buche Josua mit den Nachrichten Azraqî's vergleicht, so kommt man zu einem wirklich überraschenden Resultat.

Josua Cap. 19 werden nämlich die Städte aufgezählt, welche die Simeoniten in Kanaan besassen; sodann heisst es Vs. 8 weiter: „Und alle Dörfer, die rings um diese Städte sind, bis Baala von dem Brunnen (bér) von Ramath des Südlandes," עַד־בַּעֲלַת בְּאֵר רָאמַת נֶגֶב. Das war ein ungeheuer langer Name, und derjenige, der dort gewesen war, war wirklich zu beklagen, wenn er auf die Frage, woher er käme, antworten müsste: „Von Baala - von - dem - Brunnen - von - Rama - des Südlandes." Auch könnte man hier noch anführen, dass es, wenn man auf die Bedeutung der Worte achtet, ein ganz verkehrter Name war, und eine nähere Untersuchung zeigt denn auch, dass die angeführten Worte corrupt sind. Die Angaben über die simeonitischen Städte sind voll Fehler; sie bringen, wie ich schon früher bemerkte, den Forscher der biblischen Geographie zur Verzweiflung, und auch die Stelle, die wir vor uns haben, enthält nicht weniger als vier Fehler, die jedoch leicht und mit vollkommener Gewissheit corrigirt werden können.

Erstlich haben wir nicht Einen Namen, sondern zwei, und vor dem zweiten ist die Copula ו, die sich in der arabischen Uebersetzung findet, weggefallen. Der zweite Name ist nicht רָאמַת נֶגֶב, sondern רָאמוֹת נֶגֶב oder רָמוֹת נֶגֶב (denn in diesem Worte sind beide Schreibarten gebräuchlich), wie aus I Sam. 30, 27 hervorgeht, wo einige Oerter von Juda, und darunter etliche, die früher zu Simeon gehört hatten,

[1] Siehe ferner Ibn-Hišâm p. 122. Ueber einen andern Namen der Schatzkammer werde ich später im Abschnitte über die Gorhum sprechen.

aufgezählt werden, u. a. Ramôth-Nègeb, Ramôth des Südlandes (eigentlich: die Höhen des Südlandes). Der Name des andern Ortes, Baalat-bér, Baala von dem Brunnen, kann darum nicht richtig sein, weil der Grenzort der Simeoniten in der Chronik (Vs. 33) nicht Baala, sondern Baal genannt wird; die dort verehrte Gottheit war also keine weibliche, keine Baala, sondern eine männliche, ein Baal. Der Ausweg ist leicht zu finden, wenn man bedenkt, dass das ת von den Abschreibern sehr leicht mit ה verwechselt wird und in älteren Zeiten zwischen den Wörtern kein Zwischenraum gelassen wurde. Man hat also nur ה für ת zu lesen und dasselbe mit dem folgenden Worte zu verbinden: בַּעַל הַבְּאֵר. Die ganze Stelle lautet also folgendermassen: „Und alle Dörfer, die rings um diese Städte sind, bis Baal ha-bér (Baal von dem Brunnen) und Ramôth des Südlandes," עַד־בַּעַל הַבְּאֵר וְרָמוֹת נֶגֶב.

Und so sehen wir, dass der Baal, der ha-Baal oder Hobal von Mekka, ganz derselbe ist, als der Baal der Simeoniten in Kanaan. Ebenso wie der mekkanische, stand ohne Zweifel auch der kananitische, wie sein Name beweist, über einem solchen bér, Brunnen oder Grube, wo die für den Gott bestimmten Gaben hineingeworfen wurden.

Wahrscheinlich war das kananitische Baal ha-bér keine Stadt, kein Dorf, denn als ein solches wird es nicht genannt, sondern wie das mekkanische, ein einzelstehendes Heiligthum. Das letztere (vielleicht auch das erstere) war ein ganz einfaches. Zwar haben die Araber das allerälteste nicht mehr gekannt; es wurde von einer der Ueberschwemmungen, die Mekka oftmals heimsuchen (erst kürzlich wurde noch von einem solchen Unglücke in den Zeitungen berichtet), zu der Zeit der zweiten Gorhum verwüstet; allein sie behaupten, dass die Gorhum es ganz auf dieselbe Weise wieder haben aufbauen lassen, als es vorher war,[1] und gerade die Einfachheit des Gebäudes veranlasst uns, die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht nicht in Zweifel zu ziehen. Der Tempel bestand aus vier Wänden ohne Dach; die Wände, deren Steine ohne Mörtel zusammengefügt waren, hatten eine Höhe von neun Ellen (13½ Fuss). Die Länge des Gebäudes betrug dreissig (45 Fuss) und die Breite zwei und zwanzig Ellen (33 Fuss); es hatte nur Eine Thür;[2] so blieb es bis zur Zeit Mohammeds, jedoch vor dessen Auftreten als Prophet, die Qoreisiten es abbrachen und

---

[1] Siehe z. B. Azraqî p. 48.

[2] Azraqî p. 32, 104, 106, 115, 202.

wieder aufbauten. Die vier Wände tragen den Namen al-gadr oder al-gidâr, d. h. die Wand; mit andern Worten, das ganze nur aus vier Wänden bestehende Gebäude hiess al-gadr oder al-gidâr;[1] denn diese Wörter bezeichnen gerade eine solche Ringmauer.[2] Im Hebräischen haben die Wörter gadér, gèder, gedéra und gedôr ganz und gar dieselbe Bedeutung, sodass denn auch einige Städte in Palästina so hiessen nach der Mauer, die sie umgab; aber besonders bekannt ist die phönizische Colonie in Spanien, die nach ihrer Mauer Gadér genannt wurde, nämlich das Gades der Römer, heutzutage Cadix. Da also das arabische gidâr sowohl hinsichtlich der Bedeutung als auch der Form vollständig mit dem hebräischen gedôr übereinstimmt (denn die Veränderung der Vokale ist durchaus regelmässig), so glaube ich in dem Gedôr im Vs. 39 der Chronik den Baalstempel von Mekka zu erkennen, und eine andere Stelle der Chronik wird, wie ich hoffe, diese Meinung bestätigen.

Im zweiten Buche der Chronik Cap. 26 wird gesprochen über Uzzia, den König von Juda (809—758 v. Chr.), und Vs. 7 heisst es, nach der gewöhnlichen Uebersetzung: „Gott half ihm gegen die Philister und gegen die Araber, die zu Gur-Baal wohnten, und die Meuniten." Im letzten Worte ist, wie die griech. Uebersetzung (ἐπὶ τοὺς Μιναίους) zeigt, ein kleiner Fehler; das ו ist ein wenig zu lang und muss ein י sein; also המעינים anstatt המעונים. Es sind die uns bereits wohlbekannten Minäer. Aber was ist Gur-Baal גור בעל? Niemand hat es jemals finden können, und Winer sagt darüber in seinem Bibl. Realwörterbuch (I, p. 447) Folgendes: „Gur Baal, District, wie es scheint[3] von Arabern bewohnt, aber an der Gränze Judäa's[4] II Chron. 26, 7. Der Thargum. hat den Namen mit dem vorhergehenden zusammengezogen:[5] „die Araber, welche wohnen בגרר". Las er גרר statt גור?[6]

---

[1] Die Beweisstellen sind so zahlreich, dass man ihrer Hunderte anführen könnte.

[2] Z. B. Chron. Mecc. II, p. 96: الجدر الذي يستديره.

[3] Nicht „wie es scheint," denn die Chronik sagt es ausdrücklich.

[4] Dies geht aus der angeführten Stelle, der einzigen wo dieser Name vorkommt, durchaus nicht hervor.

[5] Es ist mir unbegreiflich, was dies bedeuten soll; wahrscheinlich meint Winer: „mit dem folgenden."

[6] Der (jerusalemische) Thargum zur Chronik ist aus zu später Zeit (zweiter Hälfte des 7. Jahrhunderts nach Zuuz) um auf einige Autorität Anspruch machen zu können. Der Thargumist hatte gewiss keinen von dem unsern abweichenden

Es lässt sich zur Aufklärung dieses geograph. Wortes nichts beibringen." Aber nicht allein in geographischer Hinsicht ist das Wort unerklärlich, sondern ebenso sehr auch in etymologischer; denn was soll Gur-Baal bedeuten? Nach Gesenius:[1] „hospitium Baalis, eine wahrscheinlich nach einem Baalstempel so genannte Stadt." Ob ein Tempel jemals die Herberge eines Gottes genannt werden könne, lasse ich dahin gestellt sein; allein gur bedeutet im Hebr. niemals Herberge, sondern immer das Junge (z. B. einer Löwin). Zwar sind von demselben Stamme ein paar Wörter abgeleitet, die Herberge bedeuten, doch dies sind andere Formen und in Hinsicht seiner Etymologie kann gur niemals Herberge bedeuten.

Werden wir durch dies Alles nicht genugsam berechtigt, eine kleine Aenderung eines einzigen Buchstabens vorzuschlagen, wenn diese alle Schwierigkeiten aus dem Wege räumt? Wohlan denn, die Minäer werden ganz eng verbunden mit den hier genannten Arabern, denn das Wort gegen (על) wird vor dem Worte die Minäer nicht wiederholt; warum sollten wir also nicht גדר statt גור lesen: „Gott half ihm gegen die Araber, die bei[2] Gedôr-Baal wohnten, und die Minäer?" Dann haben wir den Baalstempel, den mekkanischen, in dessen Nähe bekanntlich auch die Minäer wohnten. Und dass diese Ansicht die richtige sei, wird durch die ausgezeichnete alexandrinische Uebersetzung der Chronik, deren Werth von Niemandem bestritten wird, bestätigt. „Movers", sagt Bertheau,[3] „nennt sie mit Recht eine der besten Arbeiten der griech. Uebersetzer." Anstatt des fraglichen Wortes heisst es dort: ἐπὶ τῆς πέτρας,[4] „bei dem Steine." Aufs erste Gesicht macht diese Uebersetzung den sonderbarsten Eindruck; wie kann man aus Gur-Baal oder Gedôr-Baal jemals einen Stein machen? Aber dennoch muss der alexandrinische Jude, der die Bücher der

---

Text vor Augen; er liess Baal aus, weil die spätern Juden dies Wort ungerne schreiben, und um denn doch etwas zu bieten, machte er aus Gur Gerar.

[1] Thesaurus p. 275.

[2] בְּ in der Bedeutung bei (ad, apud, juxta) ist sehr bekannt; siehe z Ueberflusse Gesenius, Thesaurus p. 172, n°. 7.

[3] Die Bücher der Chronik p. XLVII.

[4] ἐπὶ τοὺς Ἄραβας τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς πέτρας, καὶ ἐπὶ τοὺς Μιναίους. Dass im späteren Griechisch πέτρα dieselbe Bedeutung hat, als πέτρος in der klassischen Sprache, ist bekannt; als Beispiele bei den gr. Uebersetzern des A. T. sehe man: LXX Jos. 5, 2, Richt. 13, 19, Jes. 8, 14; Aquila Exod. 4, 25.

Chronik mit so viel Sorgfalt und Genauigkeit übersetzt hat, einen Grund gehabt haben, um hier gerade dieses Wort, das keinesfalls jemals im Texte gestanden hat, anzuwenden. Und wahrlich, er hat mit Sachkenntniss gehandelt. „Die Alten" schrieb Fresnel, der in Arabien gewesen war, „kannten das Binnenland des glücklichen Arabiens viel besser, als wir."[1] Besonders waren die Alexandriner mit Arabien sehr gut bekannt; zur Zeit der Ptolemäer stand Aegypten mit Arabien in lebendigem Verkehr, und aus dieser Zeit sind sowohl die vortrefflichen Berichte des Eratosthenes und Agatharchides über Arabien, als auch die griechische Uebersetzung des A. T. Zieht man dies in Erwägung, dann sieht man leicht ein, was der Uebersetzer der Chronik mit seinem: „bei dem Steine" gemeint hat, nämlich den schwarzen Stein, den berühmten heiligen Stein von Mekka. Er hat also auf eine andere, und zwar für seine Landsleute wahrscheinlich deutlichere Weise dasselbe ausgedrückt, als was der hebräische Schriftsteller mit seinem Gedôr-Baal meinte.

Doch man wird vielleicht einwenden, dass in dem Texte von den Arabern gesprochen wird, die bei Gedôr-Baal wohnten, nicht aber von den Simeoniten oder Ismaeliten. Dieses Bedenken kann mit leichter Mühe weggenommen werden. Man liesst (wie es ja auch aus der Natur der Sache folgt), dass arabische Stämme sich an die verbannten Israeliten angeschlossen haben.[2] Wie sich dies zugetragen habe, lässt sich schliessen aus Dem, was Bekrî über die Juden von Wâdî-'l-qorâ (nördlich von Medina) und der Umgegend erzählt, welche, wenn ich nicht irre, zur dritten israelitischen Auswanderung, die in der römischen Periode stattfand, gehörten. Nach seiner Aussage[3] haben diese mit den benachbarten arabischen Stämmen einen Vertrag geschlossen, und sich verbindlich gemacht, diesen Stämmen jährlich eine gewisse Quantität Lebensmittel zu liefern, während jene ihnen dafür Hülfe zusagten gegen andere Araber. Und dieses Bündniss, setzt er hinzu, währte bis zur Zeit Mohammeds, wo diese Gegend in den Besitz der Moslimen kam. Wahrscheinlich haben die Simeoniten auf eine derartige Weise gehandelt, denn im Vergleiche mit den so

---

[1] Journ. asiat., 3e Série X, p. 84.

[2] Siehe oben p. 54. Die Worte Mas'udî's bei Ibn-Chaldun (HS. fol. 127 v.) sind: وانضافت اليهم قبائل من العرب نزلوا معهم.

[3] HS. 421 I, p. 24.

kriegerischen und tapfern Arabern, sind die Israeliten nie ein recht streitbares Volk gewesen.

Fragt man ferner ob man der Angabe der Chronik über den Krieg des Königs Uzzia gegen die Männer von Gedôr-Baal und die Minäer, die damals ihre Bundesgenossen waren, Glauben schenken dürfe, dann wüsste ich keinen Grund anzugeben, warum man dies nicht thun sollte. Denn Uzzia eroberte und befestigte ja die edomitische Stadt Elath[1] (Aila, am älanitischen Meerbusen), und es lässt sich sehr wohl denken, dass die Männer von Gedôr-Baal und die Minäer entweder aus eigner Bewegung, oder weil sie von den Edomitern zu Hülfe gerufen waren, Raubzüge gegen die Stadt unternommen haben.

Jetzt wollen wir wieder zu der Erzählung der Chronik über die Simeoniten zurückkehren und Vs. 39 zum Gegenstande unsrer näheren Betrachtung machen. Es heisst dort: וַיֵּלְכוּ לְמְבוֹא גְדֹר עַד לְמִזְרַח הַגַּיְא, „und sie zogen bis sie kamen bei Gedôr, bis zum Osten des Thales." Ich gebe gerne zu, dass die hässliche Verbindung עַד לְ im spätern Hebräischen, in der Sprache der Chronik, gebräuchlich ist, jedoch an vorliegender Stelle liegt in dem עד etwas Anstössiges, wie auch in dem wiederholten ἕως der griechischen Uebersetzung: *καὶ ἐπορεύθησαν ἕως τοῦ ἐλθεῖν Γέραρα ἕως τῶν ἀνατολῶν τῆς Γαι.*[2] Ohne das עד würde der Satz viel besser sein, und falls derselbe genommen ist aus jener, aus der Zeit Hiskia's herrührenden Nachricht, was sehr leicht möglich ist, dann wird in derselben wohl kein עַד לְ gestanden haben, denn dieser incorrecte Ausdruck ist erst in späterer Zeit entstanden. Anderntheils wissen wir, dass das mekkanische Heiligthum an einer andern Stelle der Chronik Gedôr-Baal genannt wird; auch ist uns nicht unbekannt, dass die jüdischen Schriftgelehrten das Wort Baal auf alle mögliche Weise zu vermeiden suchten, wenn von Israeliten die Rede war; wesshalb sie dasselbe auch, wie wir früher sahen, in Eigennamen verändert haben.[3] Dies zeigt sich zu wiederholten Malen. Wo es

---

[1] II Kön. 14, 22; II Chron. 26, 2.

[2] Der Uebersetzer sah, wie man sieht, הגיא für einen Eigennamen an, und es ist sehr gut möglich, dass er hierin Recht hatte, denn das Appellativ gai oder gé geht öfter in ein nomen proprium über. So hiess z. B. ein Thal zwischen Mekka und Medina gé (جِي), welche Benennung sicherlich von den dort wohnenden Israeliten herrührte (vgl. mit einander Marâçid I, p. 280, 236 und V, p. 13), und Mekka selbst trägt bei den Arabern den Namen das Thal (al-wâdî) als Eigennamen (Chron. Mecc. III, p. 18, Z. 5).

[3] Siehe oben p. 39, Anm. 2.

z. B. in unsrer Stelle der Chronik heisst: „Mit allen Dörfern, die rings um diese Städte sind, bis Baal," will der Jude, der die Chronik in 's Syrische übersetzte, das Wort Baal nicht schreiben und setzt dafür lieber etwas ganz Anderes. Zieht man dies Alles in Betracht, dann wird es sehr wahrscheinlich, dass die Schriftgelehrten, die Gedôr-Baal II Chron. 26, 7 stehen liessen, weil dort von Arabern gesprochen wird, dasselbe hier, wo von Israeliten die Rede ist, verändert haben; denn obgleich die Chronik von ihrer sogenannten Correctur weniger auszustehen hatte, als die heiligeren Bücher, blieb dieselbe dennoch, wie wir früher gezeigt haben, nicht gänzlich verschont. Und liest man nun: וילכו למבוא גדר־בעל למזרח הגיא, „und sie zogen bis sie kamen bei Gedôr-Baal, östlich von dem Thale," dann ist Alles in Ordnung. Immerhin ist und bleibt es eine Prolepsis; wir würden gesagt haben: „bei der Stelle, wo später Gedôr-Baal erbaut wurde;" allein ein Hebräer spricht so nicht und in seiner Sprache ist nichts gewöhnlicher, als eine derartige Prolepsis. Aus vielen Beispielen wähle ich eins, das uns von unserm Gegenstande nicht entfernt. I Sam. 7 wird erzählt, wie die Israeliten bei dem „Stein des Helfers" einen Sieg über die Philister errangen; erst damals erhielt der Stein diesen Namen. Dessenungeachtet wird „der Stein des Helfers" bereits in zwei früheren Stellen (I Sam. 4, 1 und 5, 1) so genannt, obgleich er zu dieser Zeit noch nicht so hiess; er wird, wie Thenius richtig sagt, „vorausgreifend" so genannt.

Wie wir nun weiter aus der Chronik wissen, fand die Schlacht statt „östlich von dem Thale," d. h. von dem engen Thale, worin das Heiligthum Baals erbaut wurde, und worin jetzt der Tempel und die Stadt liegen. Desshalb muss die Schlacht stattgefunden haben im Gebirge, und zwar an oder auf dem Berge, der heutzutage Abu-Qobeis genannt wird, denn dieser liegt östlich von dem Thale. Aus diesem Umstande erklärt sich das besonders grosse Ansehen, in welchem dieser Berg stand und das die Moslimen nicht anders zu rechtfertigen wissen, als durch die Erklärung, dass dies der erste Berg sei, „der auf der Erde aufgerichtet," der geschaffen ist.[1] Es war ganz natürlich, dass die Simeoniten diesen Berg, als den Schauplatz ihres Sieges, sehr verehrten. Auch lässt sich nun sein früherer Name erklären. In älterer Zeit hiess derselbe al-amîn,[2] welches mit dem hebräischen

[1] Sojutî, Awâil, HS. 474 (1) fol. 1 v.

[2] Azraqî p. 477, wo man die Ursache der neuen Benennung Abu-Qobeis finden kann.

hè-amén übereinkommt, und beide bedeuten: der Zuverlässige. Und er war in der That auch für die Simeoniten, als sie ihre Feinde bekämpften, ein zuverlässiger Freund gewesen. Doch was noch mehr ist: die Ueberlieferung sagt, dass der schwarze Stein (der wohl kein Aërolith sein wird, denn ich habe nie eine Spur davon gefunden, dass die Steine, welche die Israeliten anbeteten, Aërolithe waren) aus bewusstem Berge gekommen sei. Wenn nun Dem so ist, dann liegt die Vermuthung nahe, dass der schwarze Stein ein eben solcher èben ha-'ézer (Stein des Helfers) war, als der im Buche Sam. erwähnte. Gleichwie die Israeliten in Palästina den Sieg über die Philister dem Gotte verdanken zu müssen glaubten, der in dem auf dem Schlachtfelde liegenden Stein wohnte, so werden auch die Simeoniten ihren Sieg über die Chamiten und Minäer dem Gotte des schwarzen Steines zugeschrieben haben, und da diese beide Vorfälle in dieselbe Periode fallen, sind wir im Rechte, sie mit einander zu vergleichen.

Mit vollkommener Gewissheit lässt sich übrigens die Zeit, wann die makka-rabba der Simeoniten, ihr grosses Schlachten, und darnach ihr Tempelbau stattfand, nicht bestimmen. Mit ihrem Zuge nach Süden ging es, wie dies bei Hirtenvölkern gewöhnlich der Fall ist, ohne Zweifel sehr langsam voran. Ob sie sich also schon unter Sauls Regierung oder erst zu Davids Zeit zu Mekka niederliessen, muss ich dahin gestellt sein lassen, und will man auf meinem Titelblatte Saul anstatt David lesen, kann ich ebenso wenig beweisen, dass man Unrecht habe, als man anderseits beweisen kann, dass man Recht habe. Jedoch als später geschehen lässt sich die Sache nicht annehmen; dies stritte mit einer wichtigen Tradition. Mohammed nämlich, dem jene alten Sachen von grossem Interesse waren, und der ohne Zweifel dieselben, soviel dies zu seiner Zeit noch möglich war, kannte, sagte, dass das mekkanische Heiligthum vierzig Jahre früher als der Tempel Salomo's erbaut worden sei.[1] Dass dies keine Erdichtung sei, beweist die genaue Uebereinstimmung mit Allem, was wir bisher gefunden haben; es war eine alte Tradition der Simeoniten, die in Mekka fortbestanden hatte. Nun ist die Zahl vierzig wohl eine runde Zahl, und wenn man will, kann man ein paar Jahre abziehen oder hinzufügen; jedenfalls aber ist der Tempel zu Davids Zeit erbaut, denn Salomo liess den Grundstein zum Tempel zu Jerusalem im vierten Jahr seiner Regierung legen, und sein Vater hatte vierzig Jahre regiert. Ueber-

[1] Azraqî p. 301—2; Beidhâwî zu Sur. 3, Vs. 90.

diess müssen uns die Worte der Chronik: „dies waren ihre Städte, bis David König wurde," veranlassen, die Verbannung der Simeoniten als nicht früher, als in der letzten Zeit der Regierung Sauls geschehen anzunehmen.

---

Mit der Stelle der Chronik sind wir nun zu Ende gekommen, nicht aber mit den Beweisen für unsre Annahme.

Wir wollen mit den Namen Mekka's einen Anfang nehmen und zwar mit qâdis. Dies ist sicherlich kein arabischer Name, denn obwohl die arabische Sprache die Wurzel q-d-s hat, besitzt sie keine Form qâdis mit der Bedeutung heiliger Ort, und kann sie auch in etymologischer Hinsicht nicht besitzen. Qâdis ist die nach den gewöhnlichen Regeln der Lautverwechslung aus dem hebräischen Wort qôdeš entstandene Form, die hochheilig, gottgeweiht bedeutet.[1] Gerade weil das Wort kein arabisches ist, haben die Araber dasselbe nicht zu erklären gewusst. Man sehe was bei Bekrî steht:[2] „Korâ' sagt, dass al-Qâdis einer der Namen Mekka's sei. Ein Andrer sagt, dass dieser Name abgeleitet sei von qaddasa, d. h. reinigen, weil dasselbe (Mekka) von Sünden reinigt."[3] In diesem Falle, d. h. wenn das Wort von der zweiten Form von qadasa abgeleitet wäre, würde es moqaddis (oder lieber moqaddisa) sein müssen und nicht qâdis. Nun aber folgt bei Bekrî diese eigenthümliche Angabe: „Korâ' sagt: Einige erzählen, dass es al-qâdisîja genannt wird, weil ein Theil des Volkes von Qâdis, im Lande Chorâsân, sich daselbst niedergelassen hat." Das klingt wirklich höchst sonderbar, denn es ist keine Spur davon bekannt, dass jemals eine Auswanderung aus dem so weit entfernten Chorâsân, aus dem Osten von Persien, nach Mekka stattgefunden, und die Sache ist an und für sich höchst unwahrscheinlich. Sollen wir desshalb diesen Bericht als eine absurde Fabel verwerfen? Dagegen müsste ich protestiren; denn es waltete hier ein Missverständniss ob und der Bericht enthält Wahrheit; ich halte an Chorâsân fest im Interesse der Simeoniten, denn eine ihrer Städte in Kanaan hiess

---

[1] Vgl. oben p. 69.

[2] HS. 421 I, p. 145.

[3] سمّيت بذلك من التقديس وهو التطهير لأنّها تطهّر من الذنوب.

Kôr-'âsân.[1] Man sieht also, dass der Name der simeonitischen Stadt zu Mekka im Andenken geblieben war; man wusste noch, dass Auswanderer aus Kôr-'âsân sich einst dort angesiedelt hatten; wo aber jenes Kôr-'âsân lag, wusste man nicht mehr, und als nun die moslimischen Araber Persien unterworfen hatten, sahen sie natürlicher Weise die persische Provinz Chorâsân für das in der Ueberlieferung erwähnte Kôr-'âsân an, das in Kanaan lag.

Ein anderer Name Mekka's, der ebenfalls nicht arabisch war, war nâdzir, ناذر. Nadzîr würde arabisch sein und gottgeweiht bedeuten; nâdzir aber hat Form und Bedeutung eines activen Particips, was sich durchaus nicht eignet. Auch dieses Wort, mit der imâla wie nédzir ausgesprochen,[2] ist hebräisch. Es ist néder, das sowohl Gelübde bedeutet, als dasjenige, was, zufolge eines Gelübdes, der Gottheit gegeben, geweiht wird. Hiermit muss man die oben (S. 41) angeführte Stelle aus Numeri vergleichen. Dort heisst es, die Stämme Simeon und Juda hätten vor dem Anfange der Schlacht gegen die Kananiter von Çefath „vor Jehova" ein Gelübde (néder) abgelegt, dass, wenn er ihnen dies Volk auslieferte, sie ihre Städte zu ḥérem machen würden. Höchstwahrscheinlich haben auch die Simeoniten vor der Schlacht gegen die Chamiten und Minäer ein derartiges Gelübde abgelegt — jedoch nicht vor Jehova (der auch in Numeri nicht hätte genannt werden sollen), sondern vor Baal, denn diesem war der Tempel, den sie bauten, geweiht, und er war damals noch die Hauptgottheit der Israeliten.

Mekka hat noch zwei andere Namen, nämlich Çelâḥ oder Çelâḥi,[3] und Sîl oder, mit der Endung, Sîlo.[4] Meiner Meinung nach sind dies zwei Schreibarten eines und desselben Namens. Denn im Arabischen wird das ç (ص) sehr oft mit dem s (س) verwechselt,[5] sodass sich also der Unterschied auf die Formen Selâḥ und Sîlo

---

[1] I Sam. 30, 30. Nach Gesenius soll der Name fornax fumans bedeuten. Abgekürzt lautet er Âsân Jos. 15, 42; 19, 7; I Chron. 4, 32; 6, 44.

[2] Das Arabische hat kein Zeichen um das lange é auszudrücken. Die spanischen Namen mit é werden auch gewöhnlich mit dem Zeichen geschrieben, das wir wie â aussprechen.

[3] Azraqî p. 197; Belâdzorî p. 52 ed. de Goeje; Bekrî HS. I, p. 144; II, p. 129.

[4] Marâçid II, p. 80 ed. Juynboll.

[5] Siehe Bekrî I, p. 4; Hamaker, Incerti auctoris liber de expugn. Memphid. et Alexandr. p. 87—8; Tuch, die Genesis p. 213.

beschränkt, und gerade diese zwei letzteren findet man wieder in dem hebräischen Eigennamen, der nach meinem Dafürhalten gemeint ist, nämlich dem bekannten Silo, das im Hebräischen auf viererlei Weise geschrieben wird: Śîloh, Śiloh, Śîlô und Śilô. In etymologischer Hinsicht steht dieser Combination Nichts im Wege, denn der Uebergang des ô in â ist regelmässig, und aus einem historischen Gesichtspunkte ist es sehr leicht erklärlich, dass die Simeoniten ihrem heiligen Orte den Namen Silo gegeben haben. Denn Silo, im Gebiete des Stammes Ephraim, war ja während der Eroberung Kanaans zum grossen Lager der Israeliten geworden, nachdem sie das zu Gilgal verlassen hatten, und dort befand sich auch eine geraume Zeit lang (von Josua bis Samuel) das grosse Heiligthum Baals, die Stiftshütte. Dorthin fanden denn auch die Wallfahrten des ganzen Volkes statt, und bekannt ist der Vers in dem aus der Zeit der Richter herrührenden Gedichte über die Stämme: „Das Zepter (die Hegemonie) soll von Juda nicht weichen, so lange man nach Silo kommt;"[1] d. h. nie, denn man konnte sich nicht denken, dass jene Wallfahrten jemals aufhören würden. Es ist also ganz natürlich, dass die Simeoniten in Arabien dem Orte, wohin sie wallfahrteten, den Namen beilegten, den der grösste heilige Ort in Kanaan trug.

Mekka heisst auch Barra,[2] welchen Namen auch der heilige Brunnen Zamzam hat.[3] Barra ist nicht arabisch; es ist nicht die weibliche Form von barr, denn dieses bedeutet wohlthätig, gerecht, und kann nur von Personen gesagt werden; überdiess dürfte auch der arabische Artikel nicht fehlen, wenn das Wort arabisch wäre. Auch dieses ist wieder ein hebräisches Wort; bara (בָּרָה), die weibliche Form von bar, bedeutet auserkoren, rein, heilig, ein sehr passender Name sowohl für Mekka als für den Brunnen.

Vier oder fünf andere Namen Mekka's glaube ich zusammenfassen zu müssen, weil ich sie für Varianten eines und desselben Wortes halte. Zuerst Bâssa, mit dem arab. Artikel al-Bâssa, welches von arabischen Philologen für einen Beinamen, einen Ehrennamen gehalten wurde, wie deren Mekka wirklich einige hat. Manche glauben, dieser Name bedeute die Brechende, „weil Mekka diejenigen, die dort Bosheit

---

[1] Gen. 49, 10.

[2] بِرّة. Chron. Mecc. III, p. 18.

[3] Azraqî p. 284, 289, 292, Z. 3 v. u.

oder Ketzerei treiben, brieht;"[1] nach Andern solle es sein die Wegtreibende, „denn nach Mekka kamen," wie sie sagen, „keine schlechte Menschen, die nicht weggetrieben wurden."[2] Diese Erklärungen zeigen durch sich selbst schon ihre Absurdität allzu deutlich, als dass es noch nöthig scheinen könne, auf die Bedeutungen jenes Verbs bassa näher einzugehen und zu beweisen, dass es z. B. nicht wegtreiben, sondern langsam forttreiben bedeutet. Aus diesem Bâssa ist Nâssa, das Azraqî unter den Namen Mekka's nicht nennt,[3] das aber bei Späteren vorkommt,[4] wohl nur durch einen Schreibfehler entstanden, da der einzige Unterschied in einem Punkte besteht (الباسّة und الناسّة), und dieses Nâssa scheint durch einen zweiten Fehler Nâṡṡâ[5] geworden zu sein (الناسّة und الناشّة). Man hat diese Namen absichtlich so zahlreich möglich gemacht und auch Schreibfehler dazu gezählt, weil man die Vielheit der Namen für eine Ehre ansah. „Es gibt keine Städte", sagt der Theologe Nawawî, „die so viele Namen haben, als Mekka und Medina, weil diese beiden die edelsten der Erde sind."[6]

Es bleibt uns also allein Bâssa, und dann hat Bekrî weiter noch Mansâ;[7] beide Wörter, oder vielmehr dasselbe Wort in zwei verschiedenen Formen, führen uns zu einem ismaelitischen Stamme in Gen. 25.

Drei der sogenannten Söhne Ismaels haben wir bereits früher als simeonitische Stämme oder Oerter kennen gelernt, nämlich Mibsam, Miśma' und Duma. In dieser Folge finden wir sie Gen. 25, 13 u. 14, und nach Duma folgt unmittelbar Massâ, welches man seither vergeblich gesucht hat. Meiner Meinung nach ist es nichts Anders als Bâssa und Mansâ. In Bassa und Massa sehen wir dieselbe Verwechs-

---

[1] Bekrî, HS. I, p. 145: من اسمائها الباسّة لانّها تبسّ من الحد فيها والبسّ الحطم. Cf. Chron. Mecc. III, p. 18.

[2] Azraqî p. 50.

[3] Siehe p. 197.

[4] Bekrî a. a. O.; Chron. Mecc. III, p. 18.

[5] Derselbe a. a. O. Auch النساسة, das allein bei Bekrî gefunden wird, halte ich für einen Schreibfehler.

[6] Chron. Mecc. III, p. 18.

[7] المنساء, mit dem ء ohne Punkte.

lung des b und m, wie in Bakka und Makka, während Mansa die nicht contrahirte Form von Massa ist, denn Letzteres ist aus Mansa zusammengezogen. Wenn Dem so ist, so haben wir in den Sprüchen einige Fragmente der simeonitischen Literatur, denn Capitel 31 dieses Buches hat folgende Ueberschrift: „Worte des Lemuel, des Königs von Massa, mit welchen ihn seine Mutter unterwies."[1] Ausser dem Namen Massa treffen wir hier noch einen echt simeonitischen an, bei dem man jedoch ungewiss ist, ob er Jemuel oder Nemuel oder wohl Lemuel lauten muss (s. oben S. 40). Auch Agur, der Verfasser der Sprüche in Cap. 30, war aus Massa, aber unglücklicherweise ist der Text so corrupt, dass es sich nicht mehr entscheiden lässt, wer jener Agur eigentlich war.[2] Auch Hitzig, dem Bertheau beistimmt, hat Agur und Lemuel für in Arabien ansässige Simeoniten gehalten; aber er versetzt die Auswanderung in eine zu späte Zeit (in die des Hiskia), und damit zieht er auch die bewussten Sprüche in eine zu späte Periode. Sie folgen auf die Sammlung der Männer Hiskia's, und weil man, wie wir gesehen haben, gerade zu der Zeit ein grosses Interesse fühlte für die Ausgewanderten, so meine ich, dass dieselben „Männer Hiskia's" auch die Sprüche der Simeoniten versammelt haben. Uebrigens hat man die sprachlichen Eigenthümlichkeiten dieser Sprüche und die darin enthaltenen Arabismen schon bemerkt.[3]

Ueber den Namen Kutha kann ich erst sprechen, wenn ich über die Gorhum handeln werde. Bei dieser Gelegenheit werde ich auch eine Erklärung der merkwürdigen Benennung des heiligen Gebietes im Koran geben, nämlich des maqâm Ibrâhîm. Es hat dieselbe eine allzu vielseitige Beziehung, als dass ich es jetzt schon thun könnte.[4] Vielmehr will ich eine Frage beantworten, die vielleicht schon bei dem Leser aufgetaucht ist, ob nämlich zu Mekka neben dem Baal-

---

[1] Dass man so übersetzen müsse, hat Hitzig hinreichend bewiesen; siehe seine Abhandlung Das Königreich Massa in Zeller's Theol. Jahrb. 1844, p. 269—305; über diesen Punkt p. 276—7. Ihm tritt Bertheau bei, Die Sprüche Salomo's p. XVII.

[2] Bertheau (a. a. O. p. XVIII) hat die von Hitzig vorgeschlagene Lesart „nicht ohne Zögern und erst nach Beseitigung immer neu auftauchender Zweifel" angenommen. Ich habe die meinigen nicht überwinden können.

[3] Den Bemerkungen Geiger's (Urschrift p. 61 ff.) kann ich demnach nicht beipflichten. — Das alphabetische Gedicht von dem tüchtigen Weibe (31, 10 ff.) ist in Kanaan gemacht, was z. B. aus Vs. 24 deutlich hervorgeht.

[4] Fârân als Name Mekka's ist eine Erdichtung der moslimischen Theologen, wie man deutlich aus dem Marâçid II, p. 328 ersieht. Es ist aus Gen. 21, 21.

Cultus und dem des schwarzen Steines, nicht auch die Verehrung Jehova's bestanden habe.

Dass dies der Fall gewesen sein muss, zeigt sich schon aus den Namen der simeonitischen Oberhäupter in der Chronik, denn darunter sind einige, die mit dem Namen Jehova zusammengestellt sind. Aber ausserdem gibt es für den Jehova-Cultus noch einen gründlichen Beweis.

Wie wir bereits früher bemerkt haben, wurde Jehova verehrt in der Gestalt eines goldnen Stieres oder goldnen Bockes. II Chronik 11, 15: „Jerobeam stellte Priester an der Höhen, der Böcke und der Kälber." Dies muss man bei dem Beurtheilen der folgenden Erzählung, die die arabischen Schriftsteller uns mittheilen, im Auge halten.

Als die Gorhum (d. h. die Juden, die sich in der babylonischen Periode zu Mekka niedergelassen hatten) genöthigt wurden Mekka zu verlassen, begruben sie „die zwei goldnen Gazellen, die in dem Tempel waren", nebst einigen Schwertern und Brustharnischen in dem damals ausgetrockneten Brunnen Zamzam. In späterer Zeit (und wir werden darauf zurückkommen) grub Mohammeds Grossvater, 'Abd-al-mottalib, den Brunnen wieder auf, und fand bei der Gelegenheit die Gazellen, die Schwerter und die Brustharnische. Die Qoreisiten forderten damals ihren Antheil an dem Gefundenen. Man kam dahin überein, dass man das Loos entscheiden lassen sollte zwischen dem Tempel, den Qoreisiten und 'Abd-al-mottalib selbst. Es wurde also (wie dies gewöhnlich geschah) bei dem Bilde Hobals geloost. Dem Tempel fielen die zwei Gazellen und 'Abd-al-mottalib die Schwerter und Brustharnische zu; die Qoreisiten gingen dabei leer aus. 'Abd-al-mottalib benutzte die Schwerter zur Verzierung der Tempelthür; eine der Gazellen wurde zu demselben Zwecke verwendet; die andere kam in die Grube, den bér, über welchem Hobal stand, und blieb daselbst so lange als diese Schatzkammer in Ehren gehalten wurde, also während der zwei ersten Jahrhunderte des Islams. [1]

Man sieht, dass die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung keine Zweifel zulässt; aber waren jene goldnen Thiere Gazellen, wie die Araber meinten? Jedenfalls waren es Thiere mit Hörnern, und ich gebe zu, dass sie wohl mit nicht so vieler Kunst ausgearbeitet waren, dass man sie für

---

[1] Siehe ausser vielen andern Autoren, Azraqî p. 52, 283, 286, 287 (wo Z. 10, statt مر gelesen werden muss من).

Böcke halten musste; man konnte sie, wenn man nicht wusste, was sie vorstellten, auch wohl für Gazellen ansehen, die mit Böcken ziemlich viele Aehnlichkeit haben. Doch wir brauchen nicht in denselben Irrthum zu gerathen, als die Araber, und können getrost sagen, dass die goldnen Thiere mit Hörnern, die zur Zeit der Gorhum im Tempel waren, keine Gazellen, sondern Böcke vorstellten.

Alles was in der Erzählung vorkommt, ist durch und durch israelitisch. Es befanden sich Schwerter und Brustharnische in dem Heiligthum. Ganz dasselbe finden wir in Palästina wieder, wo es Sitte war, die Waffen getödteter, berühmter Feinde im Tempel aufzubewahren. So lesen wir, dass die Philister die Waffen Sauls im Tempel Astharoths zur Schau stellten,[1] und dass das Schwert des von David getödteten Goliath sich in einem Heiligthum befand, „in ein Tuch gewickelt hinter dem Ephod."[2] Ebenso war es Gebrauch bei den Hebräern, die heiligen Gegenstände zu begraben, wenn sie gezwungen waren, ihren Wohnort zu verlassen. So heisst es in der Ueberlieferung, dass die Israeliten (des Reiches der zehn Stämme), bevor sie von den Assyrern in's Exil geführt wurden, die heiligen Gegenstände in den Berg Gerizim begraben oder in einer Höhle dieses Berges verborgen hätten.[3] So wurde auch, wie man sagt, als die Einwohner Judäa's nach Babylonien geführt wurden, das Feuer des Altars von den Priestern heimlich in einem trockenen Brunnen verborgen,[4] und gegenwärtig noch begraben die Juden unbrauchbar gewordene Synagogenrollen und andere heiliggehaltene Gegenstände in die Erde.

Die Böcke, die in dem Brunnen Zamzam begraben waren, führen uns zu Zamzam selbst, dessen ehemaliger Name wiederum ein schlagender Beweis für unsere Annahme ist: er hiess Bér-šèba'.[5] Die Simeoniten haben also (Nichts konnte natürlicher sein) dem heiligen Brunnen zu Mekka den Namen gegeben, welchen der heilige Brunnen

[1] I Sam. 31, 10.

[2] I Sam. 21, 10.

[3] S. Juynboll, Comment. in hist. gentis Samar. p. 70, 115—6.

[4] II Makkab. 1, 19.

[5] Qazwînî I, p. 200 ed. Wüstenfeld: وكانوا في الجاهلية يقولون لبئر زمزم بئر شَبَّاعَة. Die Vokale gibt Bekrî sehr genau an (I, p. 393, u. d. W. Zamzam). Siehe auch Azraqî p. 291, Z. 7 v. u. Die arabische Schreibart ist auch für die Aussprache des hebr. 'ain am Ende der Wörter von Wichtigkeit.

in ihrem Lande, in Palästina, und im Gebiete ihres Stammes hatte. Jedoch sind die Araber durch den hebräischen Namen, den sie nicht verstanden, in einen grossen Irrthum gerathen. Der Name ist unverändert bewahrt geblieben, das will sagen, dass der harte Zischlaut nicht, den Regeln der Lautverwechslung gemäss, in den weicheren übergegangen ist; wäre diese Regel in diesem Falle angewandt worden, dann würden die Araber eine Etymologie gesucht haben in der Wurzel s-b-' (سبع) und vielleicht hätten sie dann eine gefunden, die sich leidlich hätte hören lassen; nun aber suchten sie das Wort aus der Wurzel ś-b-' zu erklären, welche gesättigt sein bedeutet, und dadurch verfielen sie in den groben Unsinn, dass das Wasser des Brunnens den Hungrigen sättige; eine Bedeutung die überdiess die bewusste Form (die im Arab. nicht besteht) in etymologischer Hinsicht nicht zulassen könnte, weil das Wurzelwort nicht sättigen, sondern gesättigt sein bedeutet. Da aber demungeachtet doch eine Etymologie gegeben werden musste, hat man eine gegeben, wie lächerlich sie auch sein mochte. Um jene Absurdität einigermassen zu verhüllen, sagte man, dass Bér-śèba' so genannt werde, „weil sein Wasser den Durstigen erquicke und den Hungrigen sättige."

Ueber den neueren Namen Zamzam, der von dem Gesumse beim Gebete an dem heiligen Brunnen herrührt, werde ich später sprechen. Nur dies will ich hier noch bemerken, dass ehemals bei dem mekkanischen heiligen Brunnen auch ein heiliger Baum stand, gerade wie dies auch bei dem in Kanaan der Fall war. Jener „grosse Baum" (دوحة) wird in all den arabischen Fabeln über Hagar und Ismael, die der Genesis entlehnt sind, erwähnt, doch an seiner Stelle wurde in späterer Zeit eine Art Kapelle errichtet.[1]

Jetzt wollen wir zu der Erklärung der Namen übergehen, welche die Simeoniten tragen, und zu einigen Bemerkungen in Bezug auf Hagar und Ismael in der Genesis.

---

Da, wie wir oben dargethan haben, Abraham und Sara keine historische Personen sind, kann man daraus den Schluss ziehen, dass auch Hagar und Ismael es nicht sind, denn die Geschichte der vier Personen, die in der Genesis diese Namen tragen, ist dergestalt in

---

[1] S. Azraqî p. 300, Z. 4.

einander verwoben, dass ohne Abraham und Sara eine Geschichte von Hagar und Ismael nicht gedacht werden kann; überdiess haben wir gesehen, dass vier Stämme oder Oerter, die in der Genesis C. 25 Söhne Ismaels genannt werden, simeonitisch waren.

Dass der Name Hagar eine etymologische Mythe sei, ist bereits von vielen Gelehrten vermuthet oder behauptet worden, [1] gleichwie dies auch mit Ketura geschehen ist, dem Namen der Frau, mit welcher Abraham in seinen alten Tagen nach Sara's Tode, sechs Söhne gezeugt haben soll; denn Ketura bedeutet Weihrauch, und die Völker Arabiens, von denen es heisst, dass sie von ihr abstammten, wohnten im Weihrauchlande oder handelten wenigstens mit den südarabischen Producten, unter welchen der Weihrauch der Hauptartikel war. Doch es will mir scheinen, als ob jene Gelehrten zur Erklärung des Namens Hagar das rechte Wort nicht gewählt hätten. Sie dachten an das arabische Wort hagara, die Seinen verlassen, fliehen (daher die higra, die Flucht Mohammeds). Nach meinem Ermessen ist es unwahrscheinlich, dass der hebräische Schriftsteller dieses arabische Wort gemeint haben sollte; die Erklärung muss nicht in einer fremden Sprache, sondern im Hebräischen selbst gesucht werden, wo man sie auch finden wird. Gur bedeutet: sich irgendwo als Fremdling aufhalten; gâr ist das Particip hierzu und gér das Substantiv, Jemand der ausserhalb seines Vaterlandes wohnt. Dass das arabische hagara mit dem hebr. gur in enger Beziehung steht, will ich durchaus nicht leugnen, und ich kann mich desshalb in gewissem Sinne mit der gewöhnlichen Auffassung des Namens Hagâr vereinigen; aber eigentlich ist dieser Name eine Zusammenstellung des hebr. Artikels mit dem Particip, also ha-gâr, der Ausländer (denn gâr und gér wechseln mehrmals mit einander ab). [2]

Gârîm oder gérîm (in der Mehrzahl) hiessen die Erzväter in Kanaan (denn das Land gehörte ihnen nicht), die Israeliten in Aegypten, [3] ferner diejenigen unter ihnen, die nach der Eroberung von Kanaan sich ausserhalb des Gebietes ihres Stammes niederliessen, und

---

[1] Siehe z. B. von Bohlen, Die Genesis p. 183; Winer, RWB I, p. 454; Knobel, Die Genesis p. 156.

[2] Geiger (Urschrift p. 358 ff.) will überall gér lesen, doch dies scheint mir bedenklich, und er selbst gibt zu: „Durch die kleine Vokaländerung ist der Sinn durchaus nicht geändert."

[3] Siehe z. B. Gen. 15, 13, Levit. 19, 34.

endlich die Simeoniten in Arabien. Wir finden diesen Namen bei den arabischen Autoren, die den Simeoniten oder Ismaeliten den Namen der ersten Gorhum beilegen, zum Unterschiede von den zweiten Gorhum, den Juden, die sich in der babylonischen Periode in Arabien ansiedelten.

Der Uebergang von gârîm oder gérîm in gorhum oder gurhum (جرهم) hat im Munde eines Arabers nichts Befremdendes. Die Einschaltung des h, auf welche wir zuerst unsere Aufmerksamkeit richten wollen, muss aus der dem Laute r eigenen Aspiration erklärt werden. In der Zendsprache wirkt diese Aspiration auf die vorhergehende tenuis und auch auf die media gutturalis: z. B. Sanskr. pra, Gr. πρό, Lat. pro, Zdspr. fra; — Sanskr. ugra, Zdspr. ughra; — Sanskr. tri, Gr. τρεῖς, Lat. tres, Zdspr. thri. Im Griechischen dagegen wird die Aspiration nach dem r gehört; es ist das ῥ mit dem spiritus asper, und demgemäss schreiben die Griechen z. B. den Namen gérîm Γερραῖοι, Gerrhaei. In derselben Weise in den semitischen Sprachen, jedoch mit dem unbedeutenden Unterschiede, dass die Semiten die Aspiration nicht durch ein Zeichen, sondern zuweilen durch den Buchstaben h, das ה oder א bezeichnen. Es ist die schwächste Aspiration die sie haben, und dieselbe ist kaum hörbar. De Sacy, Gramm. arabe I, p. 25: „Le א ne représente qu'une aspiration très-légère, et souvent insensible, comme celle de l'h dans ces mots, la Hollande, la Hongrie, où elle n'indique qu'un simple hiatus." Auf den Uebergang von Abram in Abrham, Abraham haben wir bereits hingewiesen, und ganz analog ist Ṡerâm und Ṡerhâm bei Edrîsî (I, p. 200 Jaubert). Ein anderes Beispiel ist das hebr. beérôth (Brunnen), das Berchôth geworden ist, der Name des arabischen Styx in der Nähe von Ḥadhramauth. [1]

Nehmen wir also die kaum hörbare Aspiration weg, so behalten wir gorum. Um ist îm, denn î und u wechseln regelmässig mit einander ab; z. B. das hebr. Davîd (der bekannte König) wird im Arab. Davud; Elôhîm (Gott) wird Lâhumme; neben Ibrâhîm hat der Araber auch Ibrâhum, und diese zwei Laute scheinen in seiner Sprache so

---

[1] Wie man sieht, habe ich auch bei dem arab. Styx Israeliten gefunden. Die Beweise hierfür würden mich zu weit ablenken; darum will ich hier nur dieses bemerken: der Engel, der bei Berchôth über die Seelen der Ungläubigen gesetzt ist, heisst Duma (Qazwînî I, p. 198): ebenso heisst der Engel, der über die Todten gesetzt ist, bei den Juden (Buxtorf, Lexicon Talmud. p. 510.)

wenig von einander verschieden zu sein, dass sie sich in seinen Gedichten regelmässig reimen.

Demnach ist gorum gleich gorîm, und um nun zu gârîm oder gérîm zu gelangen, vergleiche man das hebr. Joséf (Joseph), das im Arab. Josof oder Jusuf geworden ist; ferner Jona, mit der griechischen Endung Jonas, das die Araber Jonos oder Junus aussprechen; weitere Beispiele der Verwechslung des a und o haben wir oben gegeben (S. 76). Dieselbe muss schon unter den Israeliten bestanden haben, denn Gilgal wird von Eusebius und Hieronymus im Onomasticon *Γολγώλ* und Golgol geschrieben. Von den Arabern wurde das Wort ebenso ausgesprochen, wie man später sehen wird.

Nun wollen wir zu Ismael übergehen, und zuerst fragen, wie es kam, dass die Simeoniten Ismaeliten genannt wurden, denn dass dies der Fall war, kann nicht bezweifelt werden. Diese Erklärung hat keine Schwierigkeiten. Der Name Simeon, im Hebr. Śim'ôn, ist von der Wurzel śama' (hören) abgeleitet. Welchen Begriff das Hebr. in jener Sprachperiode, die zu alt ist als dass wir zu einiger Kenntniss derselben gelangen könnten, in diesem Falle mit der Endung ôn verband, lässt sich nicht mehr entscheiden, und ich bezweifle, ob Śim'ôn wohl Erhörung bedeutete, wie Gesenius angibt; lieber noch möchte ich mit Nöldeke [1] dem ôn eine adjective Bedeutung zuschreiben; aber auch dann entgeht uns der eigentliche Begriff, den der alte Hebräer mit diesem Worte ausgedrückt haben muss. Wie Dem auch sein möge, wir finden zu wiederholten Malen von śama' abgeleitete Namen in dem Berichte der Chronik, und es gibt keine andere Wurzel, die so oft in den simeonitischen Eigennamen vorkommt, als diese. Man findet: Miśma', Śim'î, Śema'ja, und auch Jiśma'el (bei uns Ismael); denn so las der alexandrinische Uebersetzer in Vs. 36, nicht Jesîmiel, wie es in unserm Texte heisst, und man muss an dieser Lesart festhalten, denn Jesîmiel besteht nicht. Rührt nun der Name Ismaeliten von dem Ismael her, der in der Chronik unter denjenigen genannt wird, „die zu grossem Ruhme gelangten, als Fürsten in ihren Geschlechtern?" Hat sich zuerst ein Theil, und darnach der ganze Stamm nach ihm genannt? Dies wäre wohl nicht unmöglich; aber dennoch möchte ich Jiśma'el (Gott hört) lieber als eine Aenderung des Śim'on ansehen. Mir scheint, dass der Name geändert wurde, um ein Seitenstück zu Israel (Jisrael), Gott streitet, zu bilden,

[1] In der Zeitschr. d. D. M. G. XV, p. 806.

und dass die Simeoniten im Gegensatze zu ihren Brüdern, von denen sie verbannt worden waren, einen Namen angenommen haben von bestimmter Bedeutung und der eine grosse Lautähnlichkeit hatte. [1]

Der Name Ismaeliten ist jedoch kein ethnographischer geblieben; er ist zu einem geographischen geworden, mit dem die Völker Nord-Arabiens im Allgemeinen bezeichnet wurden; seine ursprüngliche Bedeutung hat sich also sehr erweitert, und es werden denn auch in seiner Anwendung keine bestimmte Grenzen im Auge gehalten. Im A. T. werden die Midianiter Ismaeliten genannt, [2] obgleich nach Gen. 25 Midian nicht von Ismael, sondern von Abraham und Ketura abstammte. Auch die zwölf Stämme oder Oerter, die Gen. 25, 13—15 Söhne Ismaels genannt werden, sind sicherlich nicht alle simeonitisch. Wir haben vier gefunden, die es waren, und es ist vielleicht einigermassen bemerkenswerth, dass die jüdische Ueberlieferung dem Ismael keine zwölf, sondern vier Söhne zuschreibt. [3]

Mit dem Namen ha-gârîm oder ha-gérîm ist es im Laufe der Zeit ebenso gegangen, als mit dem der Ismaeliten, denn er erhielt eine viel weitere Bedeutung als er anfänglich gehabt hatte, und da in der babylonischen Periode wiederum gérîm nach Arabien kamen, so lässt sich dies noch leichter erklären. In einem der jüngsten Bücher des A. T., in der Chronik nämlich, und in einem sehr späten Psalm wird das Wort von den arabischen Völkern im Allgemeinen gebraucht, [4] auch von denjenigen, die schon vor der Verbannung der Simeoniten bestanden. Denn Schriftsteller, wie der Vf. der Chronik, brauchten gewöhnlich die Namen, die zu ihrer Zeit bestanden, auch von den Völkern der grauen Vorzeit; aber er war mit der Bedeutung des Wortes so wenig bekannt, dass er nicht einmal wusste, dass das Wort den Artikel schon enthielte, und setzte denselben desshalb

---

[1] Jiśma'el steht zu Jisrael in demselben Verhältniss als Śema'ja zu Seraja (Serajahu). — Wenn die Lesart I Chron. 2, 17 richtig ist, und demnach der Mann der Abigail Jether, der Ismaelit, war (vgl. Geiger, Urschrift p. 361—2), dann braucht man doch nicht an einen Simeoniten zu denken, denn Ismael war ein gewöhnlicher Name, und das eine oder das andere Geschlecht in Palästina kann sehr wohl das patronymicum Jiśma'elî gehabt haben. Dass eine israelitische Frau mit einem Verbannten sollte verheirathet gewesen sein, ist nicht wahrscheinlich.

[2] Siehe die Stellen bei Winer, RWB I, p. 617.

[3] Siehe Beer, Leben Abraham's p. 51.

[4] Ebenso Bertheau (Die Bücher der Chronik p. 55): „In der Chronik eine allgemeine Bezeichnung der Stämme im nördlichen Arabien."

noehmals hinzu. Niehts aber war bei den Juden gewöhnlieher, als das Uebertragen eines Namens auf ein anderes Volk. So haben sie (und naeh ihrem Beispiele auch die Araber) allerlei Völker in späterer Zeit Amalekiter genannt, und so ging aueh der Name der Hagarener auf die Ungarn über, und der der Ismaeliten auf die Türken. [1]

Die Frage, warum die Simeoniten und ihre Gesehiehte aus den heiligen Büehern versehwunden seien und Ismael und Hagar an ihre Stelle traten, kann auf zweierlei Weise beantwortet werden, indem man dies entweder der Unkunde der Juden oder einem bereehneten Plane zusehreibt. Es ist möglieh, dass man in der Mitte des fünften Jahrhunderts v. Chr. — denn älter sind die Erzählungen von Abraham keinesfalls — die Gesehichte der Simeoniten vergessen hatte, und dass die Verfasser der Genesis die aus Hiskia's Zeit herrührende Naehrieht, die uns dureh den der Chronik bewahrt blieb, nieht kannten. Man müsste dann ferner annehmen, dass sie doeh nieht unempfindlieh blieben für einige untrügliehe Beweise von Verwandtsehaft (auf die wir gleieh naehher zurüekkommen werden) zwisehen einem Theile der sogenannten Ismaeliten und den Hebräern, und darum diese Verwandtsehaftsbeziehungen erklären wollten. Was mieh betrifft, muss ieh bekennen, dass diese Hypothese mir einigermassen bedenklieh seheint. Das Volk, der grosse Haufen — das will ieh wohl zugeben — hatte die Simeoniten in dem Zeitraume von drittehalb Jahrhunderten, die zwisehen Hiskia und der Zeit, da die Erzählungen von Abraham verfasst wurden, verstriehen waren, vergessen. Sollte dies aber aueh mit den Gelehrten der Fall gewesen sein? Ieh möehte dies bezweifeln und vielmehr vermuthen, dass die Bearbeiter der heiligen Sehriften die Simeoniten und ihre Auswanderung absiehtlieh in Vergessenheit braehten. Noeh in sehr später Zeit haben die Sehriftgelehrten die Verbannten, deren Namen uns Aquila, Symmaehus und Theodotion aufbewahrt haben, aus Jesaja entfernt, wie sie in früherer Zeit ihre Verbannung im Buehe Samuel zu erwähnen unterlassen hatten. Aus welehen Gründen sie dies gethan, liegt auf der Hand. Erkannte man sie als dasjenige an, was sie waren, dann kam gerade an den Tag, was man auf's sorgfältigste zu verbergen suehte, dann zeigte es sieh, dass die Behauptung, der reine Jehovismus sei seit Moses die hauptsäehliehe Religion gewesen, mit dem Zeugnisse der Gesehiehte im Widerspruehe stand. Man wollte und konnte die Is-

[1] Siehe Buxtorf, Lex. Talmud. p. 594.

macliten, die man für Götzendiener hielt,[1] nicht als Israeliten anerkennen, die zu Sauls Zeit das Land hatten verlassen müssen; anderseits aber konnte man doch ihre hebräische Herkunft nicht gänzlich leugnen, denn hierfür sprachen zwei Dinge: die Sprache, der sie sich bedienten, und die Beschneidung. Die umherwohnenden Völker, die übrigen Wüstenbewohner, waren unbeschnitten;[2] die Beschneidung war kein arabischer Gebrauch, und dass dieselbe durch die Simeoniten zu den Arabern kam, beweist schon das Wort chathan, das in ihrer Sprache beschneiden bedeutet. Ursprünglich hatte es die Bedeutung nicht gehabt; hathan bedeutet nämlich im Hebr. seine Tochter verheirathen, und diese Bedeutung ist auch im Arab. in den abgeleiteten Formen geblieben; hathan damîm aber, eigentlich Blutsbräutigam, ist, so zu sagen, der hebr. Kunstausdruck für einen Beschnittenen, „denn die Frauen pflegten", wie die alten jüdischen Gelehrten sagen, „ihren Sohn, wenn er beschnitten wurde, Bräutigam zu nennen." Und dass gerade die Beschneidung, die bei den Simeoniten Gebrauch war, für die Verfasser der Erzählungen von Abraham von grosser Bedeutung gewesen ist, zeigen sie selbst, indem sie sagen (Gen. 17, 23—27), dass der neun und neunzigjährige Abraham und sein Sohn Ismael, der damals dreizehn Jahre alt war, an Einem Tage beschnitten worden seien.

Ganz und gar also liess sich der hebräische Ursprung der Simeoniten nicht leugnen; um die Sache jedoch so viel als möglich zu verhüllen, versetzte man ihren Auszug aus Kanaan in die mythische Vorzeit. Dies hatte so viel Schwierigkeit nicht; im Gegentheil, die Eitelkeit des Hebräers, die sich besonders Gen. 25 kund thut, veranlasste ihn, Abraham zum Stammvater vieler Völker zu machen, die mit den Hebräern nichts gemein hatten, als dass sie mit ihnen zur semitischen Race gehörten.

---

Ich beabsichtige nicht, auf die spätere Geschichte der Simeoniten oder Ismacliten einzugehen, denn ausser dass in diesem Punkte sich

---

[1] Die jüdische Ueberlieferung sagt noch, dass Ismael sich im elterlichen Hause durch Götzendienst versündigt habe. Beer, Leben Abraham's p. 49.

[2] Siehe Jerem. 9, 25 u. 26 und Hitzig z. d. St. Als in späterer Zeit die Juden die Idumäer und die Ituräer besiegt hatten, zwangen sie dieselben, sich beschneiden zu lassen; s. Winer, RWB. I, p. 158, Anm. 3.

Weniges mit Gewissheit sagen lässt, muss ich mich auf Mekka beschränken. Gleichwohl mögen hier einige Bemerkungen folgen.

Die Simeoniten oder Ismaeliten verschwinden allmählich aus der Geschichte. Die zweiten Gorhum wohnten noch mit ihnen zusammen, wie man aus den arabischen Nachrichten ersieht, aber weiter hört man nichts mehr von ihnen. Wahrscheinlich haben sie sich theils bei den zweiten Gorhum, theils bei arabischen Stämmen und endlich auch bei den Juden, die in der römischen Zeit nach Arabien kamen, dergestalt eingebürgert, dass sie kein selbstständiges Volk mehr bildeten. Diejenigen unter ihnen, mit denen das Letztere der Fall war, werden dann wohl den Pentateuch angenommen und sich zum Judenthume im religiösen Sinne des Wortes bekehrt haben; denn die Juden setzten Alles in's Werk, um die Israeliten, welche sich nicht zu ihrem Glauben bekannten, zu bekehren. So z. B. kamen jüdische Rabbiner zu den in Kurdistan wohnenden Nachkommen der Israeliten der zehn Stämme, und arbeiteten unter ihnen mit einem solchen Erfolge, dass sie beinahe Alle Juden wurden.[1] Ich glaube, dass auch wohl in Arabien etwas Derartiges stattgefunden und es den Juden wohl nicht viele Mühe gekostet haben wird, die Nachkommen der Simeoniten zur Annahme des Pentateuch zu überreden. Es fanden sich in diesem Buche alte Bestandtheile vor, und für die Völker dieser Zeit, die nicht scharf untersuchten, ob Alles wohl alt sei, war ein Schein hinreichend. Die in Syrien wohnenden Araber, welche Christen waren, verglichen den Koran mit dem Evangelium, und da sie fanden dass derselbe mit diesem übereinstimmte, wurden sie Moslimen.[2]

Wenn man sich verlassen könnte auf den Bericht, dass Tarîf, der zu Anfang des achten Jahrhunderts über zwei Berberstämme König war, zum Stamme Simeon gehört habe,[3] dann möchte man ferner annehmen, das ein Theil der Simeoniten nach Afrika übergegangen sei. Ganz unwahrscheinlich ist dieser Bericht nicht. Zwar können wir aus Mangel an Beweisstellen nicht bestimmen, wann und bei welcher Gelegenheit diese Simeoniten nach Westen gezogen seien, jedoch zeigen sich in der Familie Tarîfs bemerkenswerthe Erscheinungen, die für die Wahrheit jenes Berichtes zu sprechen scheinen. Die

---

[1] S. Juynboll, Comment. in hist. gent. Samar. p. 28 ff.

[2] Bekrî, HS. 421 I, p. 43.

[3] Siehe über ihn und seine Nachfolger Bekrî p. 135 ff. ed. de Slane.

Namen sind meistentheils hebräisch — Çâliḥ, Elias, Jonas, Elisa — aber die Religion dieser Leute war nicht die jüdische. Tarîf war ein Moslim, sein Sohn Çâliḥ aber wurde der Stifter einer neuen Religion. Diese Gründe werden jedoch von andern widersprochen. Zuerst erregt der Name Simeon Bedenken, der seit langer Zeit von einem andern, Ismael, verdrängt worden war; ferner ist es noch keine ausgemachte Sache, dass das Geschlecht Tarîfs zum Stamme Simeon gehört habe; man sagt es wohl, aber es fehlen Beweise, und es gibt einen andern Bericht, der Zweifel erregt.[1] Alles wohl betrachtet, kann ich mich nicht dazu entschliessen, den simeonitischen Ursprung dieses Geschlechtes anzunehmen.

---

[1] Ich meine nämlich, was man bei Bekrî findet p. 137, Z. 16 ff. ed. de Slane.

# DAS MEKKANISCHE FEST.

Bekanntlich haben die arabischen Theologen versucht, mit Hülfe der Sage von Hagar und Ismael in der Genesis und einer jüdischen Legende, die von einer Reise Abraham's nach Arabien spricht, die uralten Feierlichkeiten des mekkanischen Festes, die Mohammed mit einiger Modifizirung in den Islam aufnahm, zu erklären und auf Hagar, Abraham und Ismael zurückzuführen. Die Absurdität dieser Legenden anzuweisen, scheint überflüssig, weil sie Jedem, der dieselben liest, in die Augen fällt.

Aber obgleich es deutlich ist, dass die Araber sich bedeutend geirrt haben, ist es dennoch eine äusserst schwierige Sache, eine bessere Erklärung zu geben. Denn der Gegenstand ist gänzlich neu; Niemand hat sich bisher daran gewagt, und selbst der erste Schritt ist noch nicht gethan, der nämlich darin besteht, dass die von den arabischen Philologen gegebenen Erklärungen der Namen, welche die Gebräuche bezeichnen, zusammengestellt werden. Ausserdem wissen wir nicht gewiss, ob die Feierlichkeiten selbst in der heidnischen Zeit stets so geblieben sind, wie sie ursprünglich waren. Gross mögen die Veränderungen wohl nicht gewesen sein, denn es liegt in der Natur der Sache, dass dergleichen heilige Feste etwas sehr Stabiles haben; aber demungeachtet können kleine Modifizirungen stattgefunden haben, da die Araber das Warum dessen, was sie verrichteten, nicht begriffen, und die eigentliche Bedeutung des Festes ihnen dermassen unbekannt war, dass selbst darüber keine einzige Ueberlieferung besteht, denn die moslimischen Legenden verdienen diesen Namen nicht. Anderseits kommen wir zwar durch den vorhergehenden Abschnitt zu der Vermuthung, dass das mekkanische Fest von den Simeoniten eingesetzt sein müsse; aber dann stellt sich uns wiederum eine Schwierigkeit in den Weg, nämlich unsere Unbekanntheit

mit den Festen der alten Israeliten, denn es ist oftmals bewiesen worden, dass die im Pentateuch vorkommenden Verordnungen in Bezug auf die Feste in vielfältigem Widerspruche stehen und denselben unrichtige Motive unterlegen. Wahrscheinlich rühren sie in der Form, wie wir sie im Pentateuch vor uns haben, aus ziemlich später Zeit her, und zu der Zeit Sauls, als die Simeoniten Kanaan verliessen, bestanden sie jedenfalls nicht.

Die Schwierigkeiten sind also sehr gross, und es wäre wohl vorsichtiger, solche schwierige Fragen auf sich beruhen zu lassen; doch wenn man immer so denken wollte, so würden alle Räthsel Räthsel bleiben. Darum will ich es wagen, die Bedeutung des mekkanischen Festes zu erklären, wobei ich indessen glaube, auf einige Nachsicht rechnen zu dürfen.

Meiner Meinung nach ist das mekkanische Fest eine Nachahmung des Festes des Gilgals, und war das letztere eingesetzt zum Andenken an die Thaten der Israeliten während der Eroberung Kanaans. Desshalb ist es nöthig, die Nachrichten über den Gilgal zuvor anzuführen.

Der durch diesen Namen bezeichnete Ort lag zwischen dem Jordan und Jericho, nach Josephus zehn Stadien von der Stadt und fünfzig Stadien von dem Flusse entfernt. Es war keine Stadt und kein Dorf, denn niemals hat man daselbst Spuren einer Stadt oder eines Dorfes gefunden,[1] sondern nichts Anders, als was der Name selbst bezeichnet, nämlich ein runder Steinhaufen, welche Bedeutung am deutlichsten hervortritt in dem arabischen Eigennamen Dâra-golgol; denn dâra bedeutet runder Haufen. Das Wort golgol (auch Eusebius und Hieronymus geben diese Aussprache an), das im Arab. diese Bedeutung nicht hat, muss durch die Israeliten zu den Arabern gekommen sein, und Dâra-golgol ist eigentlich eine Tautologie, denn beide Wörter bedeuten dasselbe. Bei diesem Steinhaufen, dem ha-gilgal (denn der Artikel wird immer hinzugesetzt), der, wie auch mehrere andere Steinhaufen dieser Art, heilig war, schlugen die Israeliten ihr Lager auf, nachdem sie unter Josua über den Jordan gegangen waren, und jeder der zwölf Stämme stellte dort eine Steingottheit auf, oder, wie wir mit einem andern aus einer spätern Religion entlehnten Worte sagen würden, ein Heiligenbild. Es lässt sich dies schliessen aus

[1] Ganz unrichtig bei Winer, RWB. I, p. 430: „Eusebius fand noch Trümmer der Stadt," denn Eusebius (Onom. p. 142) spricht nur von einem τόπος ἔρημος.

einer Vergleichung des Jos. Cap. 4 (woraus hervorgeht, dass es zwölf Steine waren, deren jeder von einem der zwölf Stämme dort aufgerichtet worden ist) mit Rich. 3, 19, wo von „den fesîlîm, die bei dem Gilgal sind", d. h. von den Götzenbildern gesprochen wird. Nachdem Gilgal lange Zeit das Lager der Israeliten und der Mittelpunkt ihrer Unternehmungen gewesen war, blieb dasselbe einer der heiligsten Oerter, und war es Zeuge der wichtigsten Vorfälle. Samuel sass daselbst, wie auch an andern heiligen Oertern z. B. Beth-el, Mizpa und Rama, zu Gerichte über die Israeliten; dort versammelte sich das ganze Volk, um Saul zu huldigen und opferte bei dieser Gelegenheit; dorthin wurden, wenn die Philister im Anzuge waren, alle Waffenfähigen zusammen gerufen; dort war es, wo Saul von Samuel verworfen wurde, und dieser den der Gottheit geweihten und wider seinen Befehl verschonten Fürsten der Amalekiter in Stücke hieb.[1]

Wie heilig jedoch Gilgal in den Augen des Volkes immerhin sein mochte, wie theuer es auch dem Nationalgefühl war, weil die Israeliten dort zuerst festen Fuss in Kanaan fassten, war es doch den Propheten, den Verkündigern des lauteren Jehovismus, ein Stein des Anstosses, und wie hätte dies auch anders sein können, da sich ja an Gilgal die Erinnerungen an eine ganz andere Religion knüpften? Amos missbilligt das, was zu Gilgal geschah, und Hosea lässt sich noch heftiger darüber aus. „Der Gipfel ihrer Bosheit ist bei dem Gilgal," sagt er (9, 15). Indessen half das Widerstreben der Jehovisten nicht viel; Gilgal blieb heilig wie zuvor, selbst bis in's vierte Jahrhundert n. Chr., und die Worte des Eusebius und Hieronymus, die uns dieses berichten, verdienen unsere ganze Aufmerksamkeit.[2] Da also die Jehovisten diese ihnen so unangenehme Sache nicht ändern konnten, haben sie dieselbe nach ihrer Gewohnheit soviel als möglich mit den Begriffen der späteren Zeit in Verbindung gebracht. Der Verfasser des Buches Josua sagt von den zwölf Steinen, dass sie ein Denkmal seien, das zum Andenken an das Wunder des Trockenwer-

---

[1] Die „Söhne der Propheten" aus II Kön. 4, 38, will ich hier unerwähnt lassen, nicht weil ich mit Thenius (p. 265 und seine dort angeführte Abhandlung) dieses Gilgal für ein anderes halte, sondern weil die Widerlegung seiner Meinung zu viel Raum in Anspruch nehmen würde.

[2] Onomasticon p. 142—3. Euseb.: *δείκνυται ὁ τόπος ἔρημος ὡς ἱερὸς θρησκευόμενος*; Hieron.: ostenditur usque hodie locus desertus in secundo Jerichus milliario, ab illius regionis mortalibus miro cultu habitus.

dens des Jordans bei dem Uebergange der Israeliten aufgerichtet worden sei. Um das Fest, das in älteren Zeiten dort gefeiert wurde, zu erklären (Amos und Hosea reden von den Wallfahrten nach Gilgal), lässt derselbe die Israeliten Josua's dort ein Pascha halten; — andere Punkte wollen wir nur im Vorbeigehen berühren, z. B. die sonderbare Bedeutung, die der Vf. (der es wohl besser gewusst haben wird) dem Worte ha-gilgal beilegt, und Josua's Beschneidung der Israeliten, welche am elften Tage des Monats angefangen haben und am vierzehnten schon vollbracht gewesen sein soll; „eine vollständige Ungereimtheit," sagt Kuenen (I, p. 186) mit Recht, „wenn man bedenkt, wie gross die Zahl der Israeliten gewesen ist, die alle unbeschnitten waren." Die Fesîlîm, die im Buche der Richter erwähnten Götzenbilder bei dem Gilgal, welche den alexandrinischen Juden und denen, die nach ihnen das Buch der Richter in's Griechische übersetzten, noch nicht anstössig vorkamen, waren den späteren Juden ein Dorn im Auge; darum gaben der Targumist und die Rabbiner vor, es seien Steingruben gewesen. Dies stritt wohl mit der bestimmten und einzigen Bedeutung des Wortes,[1] aber das Aergerliche war denn doch entfernt, und die Erfindung gefiel dermassen, dass sie selbst noch in unserer Zeit von Einigen als die richtige Uebersetzung des Wortes betrachtet wurde, wie überhaupt die von den späteren Juden herrührenden, sonderbaren Auffassungen und Bemäntelungen anstössiger Stellen aus naheliegenden Gründen das Glück hatten, von Personen angenommen zu werden, die es besser hätten wissen können.

Auf welche Weise das Fest bei dem Gilgal begangen wurde, lässt sich aus dem A. T. nicht ersehen; indessen liegt die Vermuthung nahe, dass da, wo sich so lange das erste Lager der Israeliten in Kanaan befunden hatte, auch wohl das Andenken ihrer ersten Thaten in Kanaan gefeiert wurde; denn nichts war dem Israeliten angenehmer, als die Siege über seine Feinde festlich zu gedenken. So wurde z. B. in späterer Zeit der zwölfte Adâr als der Trajanstag gefeiert;[2] der dreizehnte desselben Monats als der Nicanortag;[3] am vierzehnten und fünfzehnten war das bekannte Purimfest. Diese Vermuthung nun wollen wir zur Wahrscheinlichkeit zu erheben suchen durch die Ver-

[1] Auch in keiner der verwandten Sprachen hat es diese Bedeutung; die Angabe Castel's für das Syrische ist ein Irrthum. S. Gesenius Thesaurus p. 1116.

[2] S. Volkmar in seiner Einleitung zu Judith.

[3] II Makkab. 15, 36.

gleichung der Feierlichkeiten des mekkanischen Festes mit der Erzählung des Buches Josua. Bevor wir jedoch hierzu schreiten, ist es nöthig, einige Bemerkungen über den Namen des Festes und über die Worte, welche man bei demselben ausrief, vorauszuschicken.

Was das Erstere betrifft, werden wenige Worte genügen. Das Wort hag, mit welchem noch jetzt das Fest bezeichnet wird, ist sowohl hebräisch als auch arabisch, hat jedoch in diesen beiden Sprachen nicht dieselbe Bedeutung. Im Arabischen nämlich bedeutet es Wallfahrt, Pilgerzug, im Hebräischen Fest. Welche Bedeutung die wahre, ursprüngliche sei, ist meines Erachtens keinem Zweifel unterworfen: es ist die letztere, denn erst muss ein Fest bestehen und dies hat dann die Folge, dass man aus der Nähe und Ferne dorthin geht. Ein Blick auf die Wurzelwörter חג und حج in den hebr. und arab. Wörterbüchern ist übrigens hinreichend, uns zu überzeugen, dass hag ein echt hebräisches Wort ist, das von den Arabern aufgenommen wurde und eigentlich nicht ihrer Sprache angehört.[1]

Wie steht es ferner mit dem Ausrufe beim Feste: labbeika, allâhumme (besser lâhumme), labbeika! Ist dies gut arabisch?

Lâhumme, wie wir bereits früher gesehen haben, ist das hebr. Elôhîm (Gott); aber was bedeutet labbeika? Unsere Lexica übersetzen es mit: ich bin bereit dir zu gehorchen; — hier bin ich und gehorche dir.[2] Indessen ist es die Frage, ob es dies bedeuten kann. Die ausgezeichnetsten arabischen Philologen sind mit dem Worte in grosser Verlegenheit gewesen.[3] Der berühmte al-Chalîl ibn-Aḥmed, der im achten Jahrhunderte n. Chr. lebte, meint darüber Folgendes sagen zu können: labba bedeutet bleiben, sich an einem Orte aufhalten, und gegenüber liegen (wenn man von zwei Häusern spricht); labbeika ist der Accusativ Dualis des Infinitivs in einer der zwei Bedeutungen, mit dem Pronomen affixum, und der Dualis ist zur Verstärkung der Bedeutung (einmal und noch einmal) gewählt.

---

[1] So ist auch عيد (Fest), das im Arab. ganz vereinzelt steht, kein arab. Wort, sondern eine Abkürzung von מוֹעֵד, das mit חג synonym ist (s. z. B. Hosea 12, 10).

[2] S. Freytag in voce.

[3] Siehe Abu-'Obaid al-Qâsim ibn-Sallâm, Gharîb al-hadîth, HS. 298, fol. 27 r. u. v., wo man auch die sonderbare Erklärung finden kann, welche al-Chalîl von dem Denominativ لبيت gegeben hat; Thibrîzî zur Ḥamâsa p. 550, 789 ed. Freytag; Gauharî und den Qâmus.

An eine Uebersetzung des Wortes dieser Erklärung gemäss wage ich mich nicht; labbeika wird auf diese Weise zu einem monstrum horrendum et ingens, sowohl in Bezug auf die Form als auch auf die Bedeutung. Und doch musste man sich's hiermit genügen lassen. „Ich habe nicht vernommen," sagt ein arabischer Gelehrter aus dem neunten Jahrhundert, „dass Jemand anders als al-Chalîl das Wort erklärt hat; die Andern, welche dieselbe Erklärung geben, haben sie von ihm." [1] Junos jedoch, einem Zeitgenossen des al-Chalîl, wollte der Dualis nicht gefallen, und er verglich mit labbeika die Worte عليكَ und لديكَ; — was an und für sich ein guter Gedanke war, der ihn aber um nichts weiter brachte. Bei Späteren finden wir nichts Besseres, denn wenn man auch labbeika in Beziehung bringt mit لَبَّةٌ, welches „ihren Mann liebend" bedeuten soll, so nützt uns dies, abgesehen davon, dass eine derartige Beziehung undenkbar ist, gleichfalls nichts. Und dann müssten auch, was ebenso thöricht wäre, in derselben Weise die zwei andern analogen Wörter, die das Arabische hat, erklärt werden, nämlich sa'deika, das zuweilen mit labbeika verbunden wird, [2] und ḥanâneika. Das Erstere würde also bedeuten: deine zwei Glücke, und das Andere: deine zwei Gnaden. Sollte es wohl noch nöthig sein, unnütze Worte zu machen um darzuthun, dass man auf diese Weise in den gröbsten Unsinn hinein geräth?

Eins ist gewiss, dass nämlich die drei Wörter labbeika, ḥanâneika und sa'deika auf dieselbe Art erklärt werden müssen. Ich glaube getrost versichern zu können, dass dies eine reine Unmöglichkeit ist, wenn man sie aus dem Arabischen erklären will. Sieht man sie aber für hebräische Wörter an, dann ist die Erklärung einfach und leicht.

Die Endung eika ist das hebräische èka (ֶךָ), ein Laut, den die Araber nicht anders wiedergeben können, als sie mit ihrem ـيكَ gethan haben. [3] Sa'deika ist סַעֲדֶךָ, deine Hülfe, d. h.: gib mir (oder uns) deine Hülfe, o Gott! Das Zeitwort סָעַד wird gerade von

---

[1] Abu-'Obaid a. a. O.

[2] Z. B. Qazwînî I, p. 71.

[3] Man kann auch ךָ schreiben, denn das jod ist mehrmals nur ein Zeichen für ָ; s. Hitzig zu Jeremia p. 359.

der Gottheit gesagt (helfen, unterstützen) und so haben wir uns von der Bedeutung Glück, die dem arab. سَعْد eigen ist und die hier keinesfalls zuzulassen ist, entledigt; weil aber das Hebr. kein Substantiv סער gehabt zu haben scheint (im A. T. wenigstens kommt es nicht vor), so rührt der Ausruf sa'dèka nicht von den Simeoniten, sondern von den Israeliten der zweiten Auswanderung her. Das Wort ist nämlich im Chaldäischen das gewöhnliche für Hülfe, und die Letzteren hatten sich, wie wir später sehen werden, während ihres Aufenthaltes in Babylonien mehrere Wörter aus der mit dem Hebr. so nahe verwandten chaldäischen Sprache angeeignet, was die hebr. Schriftsteller in oder nach dem Exil auch thaten.

Die beiden andern Wörter sind sehr alt und haben viel Charakteristisches; beide drücken das Symbol der Gottheit aus. Baal offenbarte sich nämlich auf zweierlei Weise, in der Flamme und im Rauche, die vom Altare aufsteigen, und beide Symbole sind auf Jehova übertragen worden. Wenn Jehova erscheint, dann zeigt er sich in einer Flamme oder in einem Rauche, der Wolke genannt wird (Exod. 3, 2; 19, 9). So erschien die Gottheit unaufhörlich während des Zuges der Israeliten durch die Wüste. Es ist nämlich im Morgenlande der Gebrauch, dass man einem Heere, das auf dem Marsche ist, durch Feuer den Weg anweist. So erzählt Curtius, dass Alexander auf dem Zuge durch Babylonien und Susiana über seinem Zelte eine Stange befestigt habe, an welche ein Topf mit Feuer festgebunden war; „es war," sagt er, „ein Zeichen das von Allen gesehen werden konnte; des Nachts sah man Feuer, am Tage den Rauch." Auf dieselbe Weise reisen oft gegenwärtig noch die Karawanen, und auch den Israeliten in der Wüste wies man so den Weg, den sie gehen mussten; doch ihr Feuer war das heilige Feuer des Altars, das in der Stiftshütte brannte, dem Heiligthume Baals, aus welchem die Verfasser des Pentateuch ein Heiligthum Jehova's gemacht haben, wie auch die Sache selbst, die ganz natürlich war, in der Sage zu einem Wunder geworden ist.[1] In der Feuer- und Rauchsäule wohnte die Gottheit. Num. 14, 14: „Und sie werden sagen zu den Bewohnern dieses Landes, dass sie gehört haben, dass du, Jehova, in der Mitte dieses Volkes warst; dass du, Jehova, von Angesicht zu Angesicht gesehen

[1] Vgl. Knobel, Exodus p. 134—5: Ewald, Geschichte des Volkes Israel II, p. 166 ff.

wurdest, und deine Wolke stand über ihnen; und dass du in einer Wolkensäule vor ihrem Angesichte hergingest des Tags, und in einer Feuersäule des Nachts." Aus dieser Wolkensäule spricht Jehova zu Moses; Exod. 33, 9; Num. 12, 5; Deut. 31, 15. Im Leviticus lesen wir (16, 2), dass Aaron nicht zu jeder Zeit das Heiligthum betreten darf, „innerhalb des Vorhanges bis vor den Deckel, der auf der Lade ist, aufdass er nicht sterbe; denn in der Wolke offenbare ich mich über dem Deckel." Und bei Gelegenheit der Einweihung des von Salomo erbauten Tempels (I Kön. 8, 10—12): „Und es geschah, als die Priester aus dem Heiligen gingen, dass die Wolke das Haus Jehova's erfüllte. Und die Priester konnten nicht stehen und den Dienst verrichten wegen der Wolke, denn die Herrlichkeit Jehova's hatte das Haus Jehova's erfüllt. Da sprach Salomo: Jehova hat gesagt, dass er in der Dunkelheit wohne." Auch bei Jesaja (4, 5) heisst es:

> Dann schafft Jehova über dem ganzen Heiligthum des Berges Zion
> und der dort versammelten Menge,
> Eine Wolke und Rauch [1] am Tage,
> Und flammenden Feuerschein bei Nacht.

Aus dieser Vorstellung muss das Gerufe labbeika und ḥanâneika erklärt werden. Die Rauchsäule heisst bei den Hebräern stets 'anân (עָנָן), das eigentlich Wolke bedeutet, jedoch den Rauch bezeichnet, der von dem Altar aufsteigt, was aus den angeführten Stellen und andern deutlich hervorgeht. Dieses 'anân ist bei den Arabern ḥanân geworden, da auch im Hebr. das ח mehrmals mit dem ע verwechselt wird; so haben dieselbe Bedeutung עָצַר und חָצַר, עָלַם und חָלַם, עָנַק und חָנַק.[2] Mit dem Pronomen der zweiten Person wird es 'anâneka, deine Wolke, an der angeführten Stelle Num. 14, 14, wo von dem heiligen Rauch gesprochen wird; in pausa würde es 'anânèka sein, und dieses ist ḥanâncika, weil die drei hebr. Ausrufungen, die sich bei den Arabern erhalten haben, alle wie in pausa ausgesprochen werden, was auch die Natur der Sache mit sich bringt. Gleichwie nun ḥanâneika oder 'anânèka die Anrufung des heiligen Rauches ist, so ist labbeika die der heiligen Flamme. Im Hebr. nämlich heisst die reine Flamme ohne Rauch, die vom Altar emporlodert, la-

---

[1] „Hendiadys für Rauchwolke." Gesenius zu Jesaja.

[2] Gesenius, Thesaurus p. 436, 977.

hab[1] oder lèhaba, doch durch vielfältigen Gebrauch ist das Wort zusammengezogen worden, so dass es (Exod. 3, 2) labba geworden ist und dass die Thalmudsprache selbst ein Verb libba hat (לִבָּה, das Feuer anblasen). Labbeika ist also לְהֲבֵךְ, oder zusammengezogen לַבֵּךְ (wie לוּבִים und לֻבִים aus לְהֻבִים entstanden sind), deine Flamme. Die beiden hebr. Wörter, aus denen die arabischen Ausrufungen entstanden sind, gehören als Gegensätze zusammen, und so findet man sie denn auch beide in der aus Jesaja angeführten Stelle.

Wenn man also bei dem Feste rief: „Labbèka, Elôhîm, labbèka," oder wenn man ausrief: „Ḥanânèka, Elôhîm, ḥanânèka," — „Deine Flamme, o Gott, deine Flamme!" „Deine Wolke, o Gott, deine Wolke!" — so rief man das Allerheiligste an, das im Baal-Cultus bestand, so rief man Baal selbst an, wie er sich, unter den Symbolen der heiligen Flamme und des heiligen Rauches des Altars, den Menschen offenbarte.

Auf diese Weise sind, glaube ich, beide Wörter auf eine viel natürlichere Weise erklärt, als dies von Arabern geschehen ist. Es lag in der Natur der Sache, dass sie dieselben nicht verstanden, weil ihnen das Hebräische unbekannt war, und überdiess war die eigentliche Bedeutung der alten Religion, seitdem die zweiten Gorhum vertrieben waren, unter den arabischen Stämmen, die an ihrer Stelle auftraten, allmählich in Vergessenheit gerathen, sodass die Moslimen auch nicht durch Ueberlieferung wissen konnten, was labbeika und ḥanâneika bedeuteten.

Auch die Gebräuche beim Feste, die wir jetzt zum Gegenstand unsrer Betrachtung nehmen müssen, waren viel zu alt und viel zu echt israelitisch, als dass die Moslimen ihren eigentlichen, wahren Sinn hätten ergründen können. Wir werden dieselben, wie ich bereits bemerkt habe, aus dem ersten Theile des Buches Josua zu erklären suchen, wo übrigens die Aufeinanderfolge der Dinge nicht ganz dieselbe ist, als die bei dem Feste.

Der siebente Tag des Monats (in welchem Monate das Fest ehemals gefeiert wurde, werden wir später untersuchen) gilt wohl für den ersten des Festes, doch ist derselbe eigentlich nur ein Vorbereitungstag. Am achten fängt der feierliche Zug nach Minâ und 'Arafa an, und dieser Tag heisst der Tag der therwija (تَرْوِيَة), welche Benennung

---

[1] Siehe z. B. Richt. 13, 20.

grosse Schwierigkeiten verursacht. Sie sieht aus wie ein Infinitiv der zweiten Form von روي, das in der ersten Form Wasser schöpfen und (wie auch in der fünften) seinen Durst löschen oder viel trinken bedeutet, das aber in der zweiten eine solche Bedeutung nicht hat. Dessenungeachtet haben die Araber dennoch dem Worte einen derartigen Begriff beigelegt. Vor den Zeiten des Islams, erzählt Azraqî, fanden vor dem Feste Märkte statt, die an mehreren Orten abgehalten wurden. Der Letzte war der von Dzu-'l-magâz, welcher mit dem Beginn des Neumondes seinen Anfang nahm und acht Tage dauerte; am achten Tage zog man nach 'Arafa; „an diesem Tage trank man zu Dzu-'l-magâz so viel Wasser als man konnte; die Benennung Tag der therwija rührt davon her; man rief sich einander zu: „Trinkt so viel Wasser, als ihr könnt!" weil damals zu 'Arafa und Mozdalifa kein Wasser war. „Im Uebrigen," setzt er hinzu, „befanden sich nur diejenigen auf diesem Markte, welche Handel treiben wollten; die Mekkaner, die dieses nicht begehrten, reisten an genanntem Tage von Mekka ab, nachdem sie so viel Wasser getrunken hatten, als sie konnten."[1] Dies scheint mir wenigstens der Sinn seiner Worte zu sein, nach der Bedeutung die روي in der fünften Form hat;[2] vielleicht bin ich jedoch im Irrthum und meinte der Verfasser nicht viel Wasser trinken, sondern Wasser schöpfen. Es streitet zwar mit dem Sprachgebrauch, allein man findet es so bei Andern, z. B. bei Bekrî, der, wie es scheint, sagt, dass das Wasser zu Minâ geschöpft und von da nach 'Arafa gebracht wurde, was wieder etwas Anders ist.[3] Nach Qazwînî,[4] soll die Benennung davon ihren Ursprung haben, dass an diesem Tage der Wasserbehälter der Pilger

---

[1] Azraqî p. 129, 130.

[2] Auch die Vergleichung Gauharî's und des Qâmus muss uns zu dieser Auffassung führen; Gauharî: وسمّي يوم التروية لانّهم كانوا يرتوون فيه من الماء لما بعد. Ebenso der Qâmus, nur dass dieser يترووّن hat.

[3] Seine Worte sind (HS. II, p. 113): وكانوا قبل ذلك يحملون الماء من منى يترووّنه الى عرفات وبذلك سمّوه يوم التروية. Aehnlich bei dem Scholiasten zu Garîr (Reiske, zu Abu-'l-fedâ II, p. 643). — Dass man am Tage der therwija aus dem heiligen Brunnen Zamzam trinke, wie es bei Reland heisst (De relig. Mohamm. p. 114), ist ein Irrthum; dies geschieht am Ende des Festes; s. Azraqî p. 296, Z. 7 v. u., Burckhardt, Travels in Arabia I, p. 173.

[4] I, p. 72.

in dem Tempel gefüllt wurde, und dass diese dann so viel tranken bis sie ihren Durst vollständig gelöscht hatten. Also schon wieder eine einigermassen andere Erklärung, und da jedenfalls die zweite Form nie die Bedeutung hat, welche man ihr beilegt, so möchte ich in den Erklärungen der arabischen Schriftsteller nichts Anders sehen, als Vermuthungen und Versuche, das dunkele Wort aus einer bekannten Wurzel zu erklären. Was diese Meinung unterstützt, ist die ganz abweichende Erklärung des Wortes, die man bei Beidhâwî, Qortobî, Zamachśarî und andern Commentatoren des Korans findet. [1] Beidhâwî sagt: „Man erzählt, dass Abraham in der Nacht der therwija Jemand sah, der zu ihm sprach: Gott gebietet dir deinen Sohn zu opfern. Als er des Morgens aufgestanden war, dachte er darüber nach (rauwaä, رَوَّأَ), [2] ob dies eine Eingebung Gottes oder des Satans sei, und daher der Name تَرْوِيَة." Diese Erklärung streitet wenigstens nicht mit dem Sprachgebrauche, wie die andere; dass sie übrigens lächerlich ist, gebe ich zu, aber sie ist doch bemerkenswerth, denn es geht daraus hervor, dass die so eben angeführten Erklärungen des Wortes keineswegs allgemeine Aufnahme fanden, und hierfür keine bewährte Ueberlieferung bestand; auch dass eine Anzahl berühmte Gelehrte die Bedeutung, die man der zweiten Form von روي aufzwang, nicht für die richtige hielten. Zweitens verweist sie auf eine etwas andere Aussprache, nämlich auf تَرْوِيَة, wenn es von رَوَّأَ abgeleitet werden muss. Meiner Meinung nach war die alte Aussprache therua تَرْوِيَة und hat man dieses, so gut es ging, arabisirt; aber mit der Aussprache verlassen wir das arabische Sprachgebiet und kommen auf das hebräische.

An dem bewussten Tage begann ein grosser Festzug, und wenn wir nun fragen, womit etwas Derartiges bei den Hebräern angekündigt wurde, so wird die Antwort wohl sein: mit Posaunenschall. Und dafür gerade sagt der Hebräer theru'a (תְּרוּעָה), und der jôm theru'a (der Tag des Posaunenschalles), was mit dem arab. jaum therwija nach der heutigen Aussprache übereinkommt, ist ein Festtag der Juden, der erste Tag des ersten Monats des bürgerlichen Jahres (im kirchlichen Jahre der siebente). Diese Auslegung wird dadurch

---

[1] Zu Sur. 37, Vs. 101. Siehe auch den Qâmus.

[2] Qortobî: رَوَّي.

unterstützt, dass man die Posaunen — und zwar die echt israelitischen — in dem mekkanischen Tempel wiederfindet, obgleich sie nach der Vertreibung der zweiten Gorhum von den Arabern nicht mehr gebraucht wurden. Die israelitische Posaune nämlich war ein Widderhorn (ein Kuhhorn war ausdrücklich verboten). „Sie diente," wie Buxtorf sagt, „zu verschiedenen Dingen: die Gemeinde zur Synagoge zu rufen, den Sabbath, das Fest des Neumondes, das Pascha u. s. w. anzukündigen; und es hiess, dass dieses das Horn des Widders sei, der von Abraham anstatt Isaaks geopfert worden sei." [1] Zwei solche Widderhörner, über welche dieselbe Legende in Umlauf war, hingen ehemals an der Thür des mekkanischen Tempels, später an der Wand im Tempel, und dort blieben sie bis zur Zeit des Ibn-Zobeir, also bis ans Ende des siebenten Jahrhunderts, wo sie so alt waren, dass sie bei der Berührung in Staub zerfielen. Die Araber wussten nicht, dass es eigentlich Posaunen waren; sie verehrten und beweihrauchten sie in ihrer Unkunde; [2] aber es waren ohne Zweifel die alten Posaunen der Israeliten, und die zweiten Gorhum werden die Legende, dass die Posaunen die Hörner des von Abraham geopferten Widders seien, wohl von den orthodoxen Juden der Auswanderung in der römischen Zeit angenommen haben.

Es wäre möglich, dass der achte Tag des Monats bloss darum der Tag des Posaunensehalles genannt wurde, weil man an demselben den Anfang des Festzuges mit den Posaunen ankündigte; doch ich glaube, dass der eigentliche Grund ein anderer war: irre ich nicht, dann fand in ältern Zeiten der siebenmalige Umgang um den Tempel an diesem Tage statt. Gegenwärtig thut man dies am Nachmittage des zwölften Tages des Monats; [3] doch dieser Gebrauch kann unmöglich der ursprüngliche sein, denn der zwölfte ist eigentlich kein Festtag mehr; das Fest ist schon am zehnten nach dem Opfer zu Ende; man lässt sich dann den Bart abscheren, legt das Pilgergewand ab und zieht die gewöhnlichen Kleider wieder an: somit ist der eigentliche hag geendigt. [4] Ueberdiess ist Jeder, der gegenwärtig nach Mekka kommt, verpflichtet, sofort den siebenmaligen Umgang um den Tempel zu

[1] Buxtorf, Lexicon Talmudicum p. 2504—5.

[2] S. Azraqî p. 106, 111, Z. 10 u. 13, 156; vgl. Qazwînî I, p. 156.

[3] Burckhardt, Travels in Arabia II, p. 75.

[4] Burckhardt II, p. 59, 60.

machen.[1] Es ist also wahrscheinlich, dass man das Fest anfänglich mit dem Umgang beginnen liess (was eine spätere Wiederholung nicht ausschliesst), und was anderswo geschieht, lässt dieses für beinahe gewiss erscheinen. Der siebenmalige Umgang ist nämlich eine alte israelitische Sitte, obgleich sie von dem Pentateuch nicht als solche anerkannt wird. Derselbe findet noch gegenwärtig bei einem gewissen jüdischen Feste zu Moka und auf der Küste von Malabar statt. Man geht dann mit dem Pentateuch siebenmal um die Synagoge, während man zu wiederholten Malen Psalm 111 singt.[2] Am siebenten Tage des Laubhüttenfestes, der den Namen Hosanna-rabba trägt, findet auch bei den europäischen Juden ein siebenmaliger Umgang um das Bîma (das Pult) in der Synagoge statt, bei dem man Gebete hersagt. Auch bei dem Feste, das die aus dem nördlichen Reiche abstammenden Israeliten alljährlich bei dem Grabe des Propheten Nahum zu al-Qus feiern und das in verschiedener Hinsicht Aehnlichkeit hat mit dem mekkanischen, findet man denselben Gebrauch. Man hält, wie ein Augenzeuge versichert, einen siebenmaligen Umgang um die heilige Lade,[3] und diese Feierlichkeit findet am Anfange des Festes statt und wird später wiederholt.

Fragt man nun nach der eigentlichen Bedeutung des siebenmaligen Umgangs zu Mekka, so wäre ich, mit Rücksicht auf die später zu bemerkenden Thatsachen, sehr geneigt, diese Ceremonie mit der ersten Waffenthat der Israeliten in Kanaan, nämlich mit der Einnahme von Jericho, in Verbindung zu bringen. Die Weise, wie die Stadt eingenommen wurde, ist unbekannt. Man hat vermuthet, die Mauern seien untergraben gewesen, und der Umgang habe dazu gedient, die Aufmerksamkeit der Belagerten abzulenken; Andere meinten, dass die Mauern bei dem ersten ernstlichen Angriff eingestürzt seien. Mit Gewissheit lässt sich hierüber nichts sagen, und im Buche Josua wird die Sache als ein Wunder dargestellt: an sechs aufeinanderfolgenden Tagen hielten die Israeliten mit sieben Priestern, die auf Widderhörnern, auf Posaunen bliesen, je einen Umgang um die Stadt; am siebenten Tage zogen sie siebenmal darum hin, und während die Priester aus allen Kräften die Hörner bliesen und das Volk ein Kriegsgeschrei (das ebenfalls theru'a heisst und an jener Stelle

[1] Burckhardt I, p. 171—2.

[2] Israel-Joseph Benjamin II, Cinq années de voyage en Orient p. 107.

[3] Derselbe p. 47.

so genannt wird) erhob, stürzte die Mauer ein. Was nun auch immerhin gesehehen sein mag, und ist uns auch nicht bekannt, wie sich die Sache zugetragen habe, es muss denn doch wohl ein historischer Grund für diese Erzählung vorhanden gewesen sein; denn eine Erzählung schlechtweg als Mythe zu verwerfen, weil sie ein Wunder enthält, streitet meines Erachtens mit den Regeln der historischen Kritik.[1]

Desshalb scheint es mir, dass das mekkanische Fest mit der Vorstellung der Einnahme Jericho's anfing, und in diesem Fall ist der Name, den der Tag trägt, Tag der Posaunenschalles, in zwiefacher Hinsicht ein recht bezeichnender.

Der neunte Tag des Monats ist der 'Arafatag, weil man sich dann bei oder auf diesem Berge aufhält. Bei Sonnenuntergang nimmt der Wettlauf nach Mozdalifa seinen Anfang. Derselbe heisst bei den Arabern ifâdha (افاضة), welches aussehütten bedeutet, nämlich Wasser aussehütten, und die arabischen Philologen erklären ifâdha als eine Bezeichnung für den Wettlauf in der Weise, dass sie sagen, es bedeute dann eigentlich: sieh, sich selbst, aussehütten, und dass sich weggelassen sei.[2] Es beruht dies auf der Ansicht der arabischen Grammatiker, welche auch von de Sacy und Andern angenommen wurde, dass gewisse vierte Formen ursprünglich transitiv gewesen und nur durch Weglassung ihres reflexiven Complements intransitiv geworden seien. Allein diese Ansicht ist unrichtig und als solche früher von Ewald verworfen und neulich von Fleischer, dem feinen Kenner der arabischen Grammatik, gänzlich beseitigt worden.[3] Wenn der Ara-

---

[1] Dass einige Kritiker, die gegenwärtig so handeln, Unrecht haben, will ich mit einem Beispiele aus der neueren Geschichte darthun. Als Oran von Ximenes und seinen Truppen im Jahre 1509 eingenommen wurde, hat, wie vier gelehrte und ehrliche Augenzeugen und eine Menge Anderer, die es von Hörensagen wussten, berichten, die Sonne mehrere Stunden lang (die Meisten sagen vier) stillgestanden. Die Kritik verwirft das Wunder und zwar mit Recht, obgleich es kein anderes Wunder gibt, das auf besseren Zeugnissen beruht; aber damit leugnet sie die Einnahme Orans und die weiteren Thatsachen nicht.

[2] Siehe die Commentatoren zu Sur. 2, Vs. 194, nämlich Beidhâwî p. 109 ed. Fleischer, Zamachśarî p. 137—8 ed. Nassau Lees, Qortobî, HS. 393 II, Baghawî, HS. 394 I.

[3] In seinen Bemerkungen zu de Sacy's Grammatik p. 153 ff. Er sagt u. a.: „Wer das تَدَفَّعَ in المزدلفة تدفع من كانت الجاهلية durch تدفع نفسها erklären wollte, würde dasselbe versuchen, wie der, welcher uns gegen unser Sprachbewusstseyn überreden wollte, das Heer rückt vor, l'armée avance,

ber das gewollt hätte, dann hätte er die siebente und nicht die vierte Form gewählt. [1] Ferner lässt sich durchaus nicht beweisen, dass das Wort افاض jemals in dem Sinne gebraucht worden sei, den ihm die Philologen en désespoir de cause beigelegt haben. Das Hebräische wird uns besseren Aufschluss geben. Während der ifâdha läuft Jeder so schnell, als er kann; es herrscht dann eine unbeschreibliche Verwirrung; der Eine stösst den Andern um, und der ganze, sonderbare Wettlauf liefert das Bild einer ungeordneten, wilden Verfolgung des Feindes. Nun bedeutet gerade das hebr. Wort, das dem arabischen entspricht (פוץ in Hiph'îl), zerstreuen, in die Flucht schlagen. Bei dem Feste, das die Israeliten, die von denen des nördlichen Reiches abstammen, zu al-Qus feiern, finden wir etwas Derartiges wieder, denn dieses hat den ursprünglichen, militärischen Charakter, den das mekkanische durch den Islam verloren hat (oder wahrscheinlich schon früher verloren hatte), reiner erhalten. „Bei Tagesanbruch," so berichtet der obengenannte Augenzeuge, „verrichtet man das Morgengebet; darnach begeben sich die Männer mit Dolchen, Pistolen und Gewehren bewaffnet und mit dem Pentateuch an der Spitze, in ungeordnetem Zuge nach einem naheliegenden Plateau zum Andenken an die Verkündigung des Gesetzes, und dort sagt man das Gebet Musâf her. [2] Nach Beendigung der religiösen Feierlichkeit steigt man von dem Berg bewaffnet herab; der ganze Zug setzt sich in Bewegung, und es beginnt eine echt arabische Phantasia, jedoch zu Fuss, mit ihrer malerischen Verwirrung, mit Waffengeklirr und dem Rufe der Streiter, die mit einander fechten in Mitten der Rauchwolken, die die Sonne verdunklen." Der Berichterstatter — ein streng orthodoxer Jude, der diesem sonderbaren Schauspiel, das sich so wenig mit dem sogenannten mosaischen Gesetze vereinigen lässt, nicht ohne Leidwesen zusah, — spricht die Vermuthung aus, dass diese Gebräuche arabischen Ursprungs seien. Dies

---

und wir zogen gegen den Feind, nous poussâmes vers l'ennemi, seien Abkürzungen von: das Heer rückt sich vor, l'armée s'avance, wir zogen uns gegen den Feind, nous nous poussâmes vers l'ennemi, ses affaires reculent eine Abkürzung von: ses affaires se reculent; denn rücken, ziehen, avancer, pousser, reculer seien ja ursprünglich transitive Verba."

[1] Es scheint, dass die arab. Philologen dies selbst fühlen, wenn sie das Wort durch انصبّ, اندفق erklären.

[2] Es ist dies ein Extra-gebet, das an jüdischen Festtagen zwischen Morgen und Mittag stattfindet.

ist an und für sich schon unwahrscheinlich: denn erstlich haben die Araber bei ihren religiösen Festen dergleichen Scheinkämpfe nicht, und zweitens haben die Juden sich nicht ausgezeichnet durch Nachahmung der Gebräuche anderer Völker, sondern im Gegentheil durch hartnäckiges Festhalten an ihren eigenen Sitten. Die Vermuthung jenes Augenzeugen hat sich denn auch nicht bewährt. „Ich hielt es für meine Pflicht", sagt er, „meinen Glaubensgenossen hierüber einiges Bedenken zu machen, da sie gewöhnlich den aus Jerusalem kommenden Rabbinern grosse Achtung bezeugen und deren Rath und Lehre hochschätzen. Aber für dieses Mal begnügte man sich mir zu antworten, dass diese Gebräuche sich aus dem grauen Alterthume erhalten hätten und fortbestehen müssten bis dass der Messias käme."

Fragt man nun welche Verfolgung bei dem mekkanischen Feste vorgestellt werden sollte, dann glaube ich antworten zu müssen, dass es diejenige Verfolgung gewesen sei, die in der israelitischen Geschichte die berühmteste war und welche auf die Eroberung von Jericho und Ai folgte. Fünf Könige der Amoriter, so lesen wir im Buche Josua Cap. 10, nämlich der von Jerusalem, der von Hebron, der von Jarmuth, der von Lachis und der von Eglon, waren mit gesammter Macht zu Felde gezogen. Sie wurden von den Israeliten unter Josua's Anführung geschlagen, und dann begann eine Verfolgung, die schrecklich gewesen sein muss, denn sie liess bei den Nachkommen einen bleibenden Eindruck zurück und die Sage hat sie mit zwei grossen Wundern ausgeschmückt. Zuerst, heisst es, warf Jehova grosse Hagelsteine auf die Fliehenden herab, und „es waren ihrer mehr, die durch die Hagelsteine umkamen, als die, welche die Kinder Israels mit dem Schwerte tödteten." Ferner heisst es, dass die Sonne auf das Gebet Josua's einen ganzen Tag lang stillgestanden habe, „bis dass das Volk sich an seinen Feinden gerächt hatte; und es war kein Tag diesem gleich, weder zuvor noch darnach, da Jehova der Stimme eines Mannes gehorchte." Die fünf Könige (denen wir gleich nachher wieder begegnen werden) hatten sich in einer Höhle verborgen, doch Josua sagte: „Hört nicht auf, jagt euren Feinden nach!" Und die grausame Verfolgung wurde fortgesetzt.

Auch das siebenmal hin und zurück Laufen zwischen den zwei Hügeln al-Çafâ und al-Marwa, was gegenwärtig am zwölften Tage des Monats geschieht, den sogenannten tawâf al-ifâdha (also: Umgang des in die Flucht Schlagens), glaube ich für etwas Derartiges halten zu müssen. Möglicher Weise könnte auch die Verfolgung in Jericho

selbst, wo Alles niedergehauen wurde, gemeint sein, denn dieses Laufen zwischen den Hügeln hängt mit dem siebenmaligen Umgang um den Tempel zusammen: Jeder, der nach Mekka kommt, muss es unmittelbar nach dem Umgang thun. Demnach fing das Fest ehemals wahrscheinlich mit dem Umgang und dem Laufen zwischen den Hügeln an, und wurden beide Gebräuche später wiederholt.

Doch gibt es keinen schlagenderen Beweis für die Annahme, dass beim mekkanischen Feste Scenen aus der Eroberung Kanaans vorgestellt wurden, als die eigenthümlichste aller Ceremonien, das Steinewerfen im Thale Minâ am zehnten Tage des Monats. Bekanntlich geschieht dies dreimal an verschiedenen Orten, und sind Grund und Bedeutung dieses Gebrauches den Arabern unbekannt; denn ohne Zweifel sind sie im Irrthum, wenn sie glauben, dass die Steine nach dem Teufel geworfen würden: die alten Semiten kannten keinen Teufel, derselbe ist persischen Ursprungs.[1] Nun findet man in der Erzählung des Buches Josua gerade drei Steinigungen, keine einzige mehr. Erstlich die des 'Akan, aus dem Stamme Juda. Dieser 'Akan hatte sich bei der Einnahme Jericho's, wo Alles für hérem erklärt war (d. h. alle Einwohner und alles Vieh getödtet, alles Metall in's Heiligthum gebracht und die Stadt verbrannt werden musste), einige Kostbarkeiten zugeeignet; nach der Entdeckung seines Verbrechens wurde er in's Thal 'Akor geführt und daselbst von ganz Israel gesteinigt.[2] „Und sie richteten," so heisst es, „über ihm einen grossen Steinhaufen auf, bis auf diesen Tag." Die zweite Steinigung ist die des Königs von Ai. „Josua," lesen wir, „hing den König von Ai an einem Holze auf, bis an die Abendzeit, und als die Sonne unterging, befahl Josua, die Leiche von dem Holze herabzunehmen; und sie warfen dieselbe am Eingange des Stadtthores nieder, und errichteten über derselben einen grossen Steinhaufen, bis auf diesen Tag." Die dritte Steinigung, die gegenwärtig von den Arabern die des grossen Teufels genannt wird und auch im Buche Josua die grösste ist, ist die der fünf amoritischen Könige, die in eine Höhle geflüchtet waren. „Josua tödtete sie und hing sie an fünf hölzerne Stangen, und sie blieben an diesen Stangen hängen bis an den Abend. Und

---

[1] Auch lässt sich hier nicht an sogenannte Steinhaufen von Mercur (siehe hierüber Selden, de Diis Syris, Synt. II, c. 15, Buxtorf, Lexicon Talmud. p. 1262—3) denken, denn die Sache verhält sich ganz anders.

[2] Vgl. C. B. Michaëlis, in Pott, Syllogc comment. theolog. IV, p. 188—9.

es geschah um die Zeit des Sonnenuntergangs, so befahl Josua, man solle sie herabnehmen von den Stangen und in die Höhle werfen, in welcher sie sich verborgen hatten; und sie legten grosse Steine vor die Oeffnung der Höhle, bis auf diesen selbigen Tag."

Der jedesmal am Schlusse der drei Erzählungen vorkommende Ausdruck „bis auf diesen Tag" bringt mich auf den Gedanken, dass nicht allein die drei Steinhaufen sich noch in später Zeit, als das Buch Josua geschrieben wurde, vorfanden — denn dies war unstreitig der Fall — sondern auch dass die Vorbeigehenden Steine darauf zu werfen pflegten. Denn diesen Gebrauch trifft man, obwohl nur in einem einzigen Fall, auch in Arabien an, nämlich zu Moghammas, zwischen Mekka und Tâif, wo sich das Grab Abu-Righâl's befand. Wer dieser Abu-Righâl gewesen sei und welches Verbrechens er sich schuldig gemacht, ist nicht recht bekannt. Einige erzählen, er sei ein tyrannischer König von Tâif gewesen, der in einem unfruchtbaren Jahr einer barmherzigen Frau die Ziege wegnahm, mit deren Milch sie ein verlassenes Waisenkind nährte, so dass das Kind vor Hunger starb. Nach einer andern, allgemeineren Tradition, soll er der Wegweiser gewesen sein, den die Bewohner von Tâif dem Könige von Jemen, Abraha, mitgaben, als dieser um das Jahr 570 n. Chr. gegen Mekka zog um den Tempel zu verwüsten. Wer er auch gewesen sein mag, jedenfalls war er ein sehr verhasster Mensch, und bei den Arabern bestand die Sitte, Steine auf sein Grab zu werfen, was selbst Mohammed billigte, „so dass Jeder," wie Qazwînî sagt, „der an dem Grabe vorbeiging, Steine darauf warf," und der Dichter Garîr seinem Rival Ferazdaq wünscht, dass es ihm nach seinem Tode ebenso ergehen möge, denn er sagt:

Wenn Ferazdaq gestorben sein wird, steinigt ihn dann, sowie ihr Steine werft auf das Grab Abu-Righâl's.[1]

Sehr merkwürdig ist es ferner, dass die mekkanische Feierlichkeit selbst in Bezug auf Kleinigkeiten mit dem Buche Josua übereinstimmt. Bei 'Akan wird die Zeit der Steinigung nicht angegeben, dagegen heisst es ausdrücklich bei dem König von Ai und den fünf Königen, dass sie bei Sonnenuntergang gesteinigt worden seien. Vor der Zeit des Islams wurde mit der grössten Sorgfalt darauf geachtet, dass das Steinewerfen in derselben Zeit anfing und nicht eher. „Einer

[1] S. Azraqî p. 93, Qazwînî II, p. 73.

der Wächter," sagt Ibn-Hisâm,[1] „warf den ersten Stein, und Niemand durfte es thun, bevor er es that. Diejenigen, welche Eile hatten, sagten dann' zwar zu ihm: „Stehe auf und wirf, aufdass wir es auch thun können," allein er antwortete: „Nein, wahrlich nicht, nicht eher als bis die Sonne untergeht." Dann fingen jene an, ihn mit Steinen zu werfen, um ihn zu einiger Nachgiebigkeit zu bewegen, während sie beständig riefen: „Stehe doch auf und wirf!" Doch er liess sich nicht überreden, und erst wenn die Sonne unterging, stand er auf und warf mit Steinen, und dann folgten die Andern seinem Beispiele."

Ein andrer bemerkenswerther Umstand ist der, dass im Buche Josua dreimal gesteinigt wird (wie auch beim mekkanischen Feste), aber das letzte Mal werden fünf Leichen gesteinigt, also sieben im Ganzen.[2] Desshalb konnte man auch siebenmal mit Steinen werfen, oder auch die letzte Steinigung in fünf verschiedene vertheilen, und ehemals geschah dies wirklich.[3]

Auch den hebräischen Namen der Feierlichkeit finden wir wieder, mag auch das Wort einigermassen verstümmelt sein, wie dies mit aus einer fremden Sprache entlehnten Wörtern zu gehen pflegt.

Die drei Tage, die man nach dem zehnten im Thale Minâ nach Belieben zubringt, heissen nämlich die Tage von Minâ oder die Tage des thaśrîq (أيّام التشريق).[4] Ich sage nach Belieben, denn eine Verpflichtung ist es nicht; man kann schon am zehnten Tage nach Mekka zurückkehren. Mit der Bedeutung dieses Infinitivs thaśrîq waren die Araber in grosser Verlegenheit, denn das Perfect śarraqa hat keine hierhergehörige Bedeutung. Es bedeutet: Fleisch in lange Stücke schneiden, um diese in der Sonne zu trocknen. Gleichwohl

---

[1] Pag. 76—7. Ueber das Wort صوفة werde ich im folgenden Abschnitte sprechen.

[2] Es werden mit 'Akan zugleich seine Söhne und Töchter (wie auch seine Ochsen, Esel, Schafe und selbst sein Zelt) verbrannt und gesteinigt; doch diese werden nicht mit Namen genannt, wie dies bei den fünf Königen wohl geschieht, so dass die Steinigung Akans für die einer einzigen Person gelten kann.

[3] S. Azraqî p. 402. Es heisst dort, dass 'Amr ibn-Lohei dieses eingeführt habe; allein wir wissen schon, dass diese immer wiederkehrende Versicherung nichts zu bedeuten hat.

[4] So sagt Gauharî ausdrücklich: أيّام التشريق وهي ثلاثة أيّام بعد يوم النحر; allein Mohammed erlaubte, die Zahl der Tage mit einem zu verringern (s. Ibn-Gobair p. 180 ed. Wright) und gegenwärtig kehrt man denn auch am zwölften Tage nach Mekka zurück.

haben einige arabische Philologen diese Bedeutung mit der Benennung der drei Tage in Verbindung gebracht, indem sie sagten, dass das Fleisch der geopferten Thiere an diesen Tagen in der Sonne getrocknet wird. [1] Ich muss gestehen, dass diese Erklärung, wenn man Burckhardt vergleicht, [2] wenigstens einen Schein von Wahrheit hat, denn dieser Reisende berichtet in seiner Beschreibung des mekkanischen Festes, dass der grösste Theil der geopferten Schafe den armen Pilgern gegeben wird, und setzt dann hinzu: „Die Neger und Indier waren damit beschäftigt, einen Theil des Fleisches in riemenförmige Stücke zu zerlegen und diese zu trocknen, um sie als Reisekost mitzunehmen." Und ferner: „Zwischen den Säulen der Moschee (zu Minâ), worin arme Indier ihren Einzug genommen hatten, hingen riemenförmige Stücke Fleisch an Seilen, um sie zu trocknen." Wenn aber die bewusste Erklärung durch diesen Bericht einen Schein von Wahrheit gewinnt, so ist es doch nichts mehr als Schein, und Schein trügt. Burckhardt spricht allein von den Indiern und Negern, d. h. von den einfältigsten und leichtgläubigsten aller Pilger, und sagt nicht, dass auch die aufgeklärteren, gebildeteren Araber, Syrer und Aegypter das Fleisch trocknen; im Gegentheil, es scheint ihnen ärgerlich gewesen zu sein, dass die Neger und Indier so thaten, denn bei Burckhardt heisst es gleich darauf weiter: „Der Anblick und der Geruch waren sehr ekelhaft, und viele Pilger schienen sich zu wundern, dass solcher Unfug zugelassen wurde." Ich möchte hieraus den Schluss ziehen, dass die Pilger, die aus fernen Ländern kommen, das Fleisch so zerschneiden und trocknen, nicht weil es ein altes Herkommen ist, sondern weil nun einmal das Wort thaśrîq von Einigen so erklärt wird, und weil die Indier und Neger meinen, dass sie dasjenige thun müssten, was das Wort der Auslegung zufolge bezeichnet. Und um sich zu überzeugen, dass dies der wahre Sachverhalt sei, braucht man nur die Werke der arabischen Philologen einzusehen. Wenn dem nicht so wäre und die Auslegung des Wortes thaśrîq auf einer alten Sitte beruhte, dann würden ohne Zweifel alle arabischen Philologen in der Auffassung des Wortes übereinstimmen; aber dies ist

---

[1] Ibn-Doreid, Gamhara, HS. 321; Gauharî; Motarrizî, al-Moghrib, HS. 613; dasselbe steht bei Qazwînî I, p. 73, Z. 1, wo man für das sinnlose القرايين lesen muss القرابين.

[2] Travels in Arabia II, p. 72, 73.

keineswegs der Fall, sondern es gibt ausser der angeführten noch drei andere, die wir hier mittheilen wollen.

Einige sagen, die Tage des thaśriq haben davon ihren Namen, dass die Opferthiere erst dann geschlachtet würden, wenn die Sonne aufgeht, oder wenn sie nach ihrem Aufgange hell am Himmel scheint; denn شَرَق bedeute aufgehen und أَشْرَق aufgehen oder hell scheinen (wenn man von der Sonne spricht). [1] Diese Auslegung ist aus zwei Gründen zu verwerfen: erstlich, weil شَرَّق sich durchaus nicht aus شَرَق und أَشْرَق erklärt, sondern eben so dunkel bleibt; zweitens, weil der Tag des Opferns (der zehnte des Monats) nicht zu den Tagen des thaśrîq gezählt wird, wie die Araber selbst ausdrücklich berichten. [2] Wie können also die Tage des thaśrîq ihren Namen haben von Etwas, das nicht an diesen Tagen geschieht?

Eine dritte Erklärung nimmt شَرَّق in der Bedeutung beten beim Aufgang der Sonne, denn, sagt man, dies geschieht am Tage des Opferns. [3] Man entdeckt in ihr denselben Fehler, während es überdiess sehr zweifelhaft ist ob شَرَّق jemals diese Bedeutung hat oder nur haben kann; denn wenn auch die Verba صبّح und مسّي, welche die Philologen anführen, des Morgens, des Abends kommen bedeuten können, [4] darum bedeuten sie noch nicht des Morgens, des Abends beten; zwischen kommen und beten bleibt noch ein grosser Unterschied.

Eine vierte Erklärung bringt uns auf ein anderes Gebiet. Es bestand nämlich in der vorislamischen Zeit die Sitte, dass die, welche das Fest begingen, nachdem sie die Nacht vom Neunten auf den Zehnten zu Mozdalifa zugebracht hatten, bereits vor Tagesanbruch aufstanden und ausriefen: Glänze durch das Sonnenlicht, o Thabîr,

---

[1] Ibn-al-A'râbî bei Gauharî.

[2] S. die früher angeführten Worte Gauharî's p. 120, Anm. 4; in einer Randbemerkung zum Fâiq von Zamachśarî, HS. 307*a* p. 597: „Das Gebet am Tage des Opferns findet nicht statt an einem der Tage des thaśrîq;" in einem kleinen Werkchen über die Wallfahrt (HS. 616): „Es werden im Ganzen 70 Steinchen geworfen, 7 am Tage des Opferns, und 63 an den drei Tagen (= den Tagen des thaśrîq), je 21 an einem Tage."

[3] Zamachśari a. a. O.; Motarrizî, al-Moghrib, HS. 613.

[4] Von مسّي ist mir dieses nicht bekannt; Zamachśarî sagt es, doch ich lasse ihn verantwortlich dafür.

aufdass wir uns eilen können!" أَشْرِقْ ثبير كيما نُغير. Der Thabîr, den sie anriefen, war der höchste unter den Bergen dieses Namens und die alle zusammen in der Mehrzahl Athbira genannt wurden, und es war vorgeschrieben, dass man sich erst dann nach Minâ begeben durfte, wenn die Sonnenstrahlen auf den Gipfeln der Berge waren, „wie der Turban auf den Häuptern der Männer."[1] Mit diesem Ausrufe bringt man den Ausdruck „Tage des thaśrîq" in Beziehung.[2] Wie dies jedoch geschehen kann, wird nicht gesagt, und wenn Eine der vier Erklärungen die schlechteste genannt darf werden, so möchte ich diese dafür halten.

Doch sie sind alle verwerflich und beweisen weiter nichts, als dass die Araber das Wort nicht verstanden, dass kein Gebrauch und keine Tradition sie auf den Weg zu einer richtigen Erklärung brachte, und allerlei gewagte Vermuthungen und gezwungene Auslegungen ihre Zuflucht waren.

Die Frage ist, was geschieht an den drei Tagen? Denn sie werden natürlich danach genannt worden sein. Und dann muss man antworten, dass der Gebrauch des Steinewerfens, das am zehnten Tage stattfindet, an den drei folgenden Tagen wiederholt wird. Es hat also viele Wahrscheinlichkeit, dass mit dem Worte thaśrîq die Feierlichkeit bezeichnet wird; wie aber kommt man zu dieser Bedeutung?

Ein Mittel zur Erklärung wird uns geboten in einem Verse eines vorislamischen Dichters, Abu-Dzoeib[3] des Hodzeiliten, dessen erste Hälfte bei den vier Autoren, die uns denselben bewahrt haben, also lautet:

حتّي كأنّي للحوادث مَرْوَةٌ

„Es ist, als ob ich für die Unglücksfälle ein Steinhaufe wäre,"... Die zweite Hälfte besitzen wir in vier verschiedenen Lesarten,[4] die ich mit den Namen der Schriftsteller hier folgen lasse:

---

[1] S. Azraqî p. 130; Qazwînî I, p. 156; Moštharik p. 86. Meidânî I, p. 661, und Chron. Mecc. II, p. 78 sind ungenau, wie dies aus der Vergleichung mit Azraqî hervorgeht.

[2] Ja'qub (Ibn-al-Sikkîth) bei Gauharî.

[3] ابو ذؤيب.

[4] In unsrer (unvollständigen) HS. des Divans der Hodzeiliten steht der Vers nicht.

Fâkihî: [1] بقفا المشقّر كلّ يوم تقرع.

Jâquth: [2] بصفا المُشَقّر كل يوم تقرع.

Ibn-Doreid: [3] بصفا المشرق كَلّ يوم تقرع.

Bekrî: [4] بصفا المشرق كل حين تشرق.

Der Variant يوم und حين hat nichts zu bedeuten, weil diese Wörter synonym sind. Die Lesart bei Fâkihî, بقفا, müssen wir verwerfen, denn dieses Hinterhaupt würde uns nur zum gröbsten Unsinn führen. Auch die bei Bekrî, تشرق statt تقرع, können wir nicht annehmen, erstlich weil sie gegen drei andere Autoritäten streitet, und zweitens, weil kein Sinn herauszubringen ist. Die grosse Schwierigkeit liegt also in dem Worte المشرّق oder المشقّر, das die Araber auf verschiedene Art erklären. Nach al Achfas (bei Bekrî angeführt), welcher المُشَقّر liest, ist dies der Markt zu Tâif (der in dem Marâçid gerade umgekehrt المُشَرّق heisst). Jâquth nach soll es der Name eines Berges in Thihâma sein, im Gebiete der Hodzeiliten. Bekrî und Ibn-Doreid sagen, dass es kein Eigenname sei, sondern المُشَرّق den Ort bedeute, wo man zusammenkommt um unter freiem Himmel die Gebete zu verrichten.

Sollten diese so sehr auseinandergehenden Ansichten etwas mehr sein, als blosse Vermuthungen? Dies möchte ich bezweifeln; und was das Aergste ist, man sucht in dem Verse, welche Erklärung man auch annimmt, vergebens nach einem gesunden Sinne, wie man aus der Uebersetzung sieht:

Es ist als ob ich für die Unglücksfälle ein Steinhaufe wäre, der von den Steinen des Marktes zu Tâif jeden Tag getroffen wird.

Man muss fragen: warf jener Markt denn mit Steinen? Oder, wenn man dies für allzu thöricht hält, warf man denn mit Steinen

[1] Chron. Mecc. II, p. 3. Wüstenfeld liess unrichtig drucken يقرع. Unsere HS., die er benutzte, hat (fol. 380 r.) den ersten Buchstaben ohne Punkte, und da مروة weiblich ist, muss natürlich تقرع gelesen werden.

[2] Mo'schtarik p. 398.

[3] Gamhara HS. 321.

[4] In den Anmerkungen zum Marâçid III, p. 103, Anm. 11. Am Schlusse dieser Anm. muss statt ابن المشرّق (was unsere HS. wirklich hat) أين المشرّق gelesen werden.

auf dem Markte zu Tâif? Hiervon ist nicht das Mindeste bekannt. Ist es ein Berg und kein Markt, oder ist es das, was Bekrî und Ibn-Doreid davon sagen, dann sieht es nicht besser, sondern vielleicht noch ärger aus. Weil demnach die Araber deutlich genug zeigen, dass sie den Vers nicht verstanden, wollen wir ihre Erklärungen zur Seite stellen und selbst, jedoch in anderer Weise, eine suchen.

Im Vordergrunde steht, dass von dem mekkanischen Feste die Rede ist, was der Context des Fâkihî deutlich zeigt. Ferner wird die echte Lesart wohl بصفا المِشقّر sein, denn für المِشقر gibt es drei Autoritäten (Fâkihî, Jâquth und al-Achfaš), wiewohl die andere Lesart kein Fehler ist, sondern nur eine Buchstabenversetzung. In diesem Worte, المُشَقّر ausgesprochen, erkenne ich das hebräische מְסַקֵּל, das Particip von סָקַל steinigen, mit der gewöhnlichen Verwechslung der liquiden Laute l und r.[1] Nimmt man dieses an, so bietet der Vers einen guten Sinn, nämlich:

Es ist als ob ich für die Unglücksfälle ein Steinhaufe wäre, der von den Steinen des Steinigers jeden Tag getroffen wird.

Der durch häufige Unglücksfälle getroffene Dichter vergleicht sich selbst mit einem der Steinhaufen im Thale Minâ, und die ihn treffenden Unglücksfälle mit den Steinen, die während des Festes auf diesen Steinhaufen geworfen wurden. Eine derartige Vergleichung ist, wie Jeder zugeben wird, ganz im Geiste der arabischen Poesie.

Nun haben wir gesehen, dass die Lesart المشقر abwechselt mit المشرق (das المُشَرّق auszusprechen ist), m. a. W., dass das q und r versetzt werden, wie dies leicht geschehen kann, wenn die wahre Bedeutung und Etymologie eines Wortes in Vergessenheit kommt. Und hiermit ist zugleich der Sinn des Ausdrucks „Tage des thaśrîq" erklärt, welcher nämlich bedeutet: Tage des Steinigens, so dass der Name der Sache entspricht (der allmählige Uebergang ist: تشقيل — تشقير — تشريق). Den Arabern war es nicht möglich die Erklärung zu finden, da in ihrer Sprache ein solches Wort für steinigen nicht

[1] Eine Menge Beispiele von der Veränderung des l in r finden sich bei Gesenius, Thesaurus p. 727, c. Bei den Samaritern war der Unterschied zwischen diesen beiden Buchstaben so gering, dass sie in ihren alphabetischen Gedichten r statt l setzen und umgekehrt.

gefunden wird, und aus diesem Grunde haben sie zu den sonderbarsten Mitteln ihre Zuflucht nehmen müssen.[1]

Nachdem wir nun die hauptsächlichen Gebräuche beim mekkanischen Feste und die Namen, mit denen sie bezeichnet werden, erklärt haben, kommen wir zu der Frage, in welchem Monate das mekkanische Fest ursprünglich gefeiert wurde. Eine gelehrte Monographie von Sprenger hat uns hierzu die Bahn gebrochen.[2] Einem eigenthümlichen Gebrauche gemäss, der mit der Einrichtung des alten arabischen Kalenders zusammenhing, wurde das Fest vor Mohammed abwechselnd in allen Monaten des Jahres gefeiert, und erst Mohammed setzte im 10. Jahr der Hegira fest, dass es immer im zwölften Monate stattfinden sollte. Die Gründe, die ihn hierzu bewegten, findet man bei Sprenger; für unsre Zwecke sind sie unwichtig, da Mohammed keineswegs einen veralteten Gebrauch wieder einführte. Was jedoch für uns von Wichtigkeit ist, ist die aus den Traditionen der Araber hervorgehende Entdeckung, dass das Fest früher in einem bestimmten Monate begangen wurde (obgleich wir nicht mehr wissen in welchem), und Sprenger hält es für gewiss, dass der siebente Monat, der Ragab, bei den alten Arabern der allerheiligste war. Er bemerkt ferner: „Ragab entspricht dem Nîsân, also entspricht der heilige Monat der Araber dem heiligen Monate der Juden." Sehr gut gesagt, denn obgleich nach dem babylonischen Exil der Monat Nîsân (in welchem das Pascha gefeiert wird) zum ersten des kirchlichen Jahres geworden ist, war derselbe doch bei den Syrern sowohl, als bei den alten Hebräern der siebente, denn sie begannen, wie Josephus und die Rabbiner einstimmig versichern, das bürgerliche Jahr mit dem Thisrî (gegenwärtig der siebente des kirchlichen Jahres).[3] Es liegt auch in der Natur der Sache, dass beim Cultus des Baal-Saturn der siebente Monat der heiligste ist, denn in diesem

---

[1] Nun wird es Einem auch deutlich, was مشرق eigentlich ist. Es bedeutet ursprünglich den Ort, wo mit Steinen geworfen wird, und da nun an dem Orte in dem Thale Minâ, wo dies geschah, auch gebetet wurde, hat man المشرق in dem Sinne von المصلي aufgefasst; zuerst wurde die moçallâ von Minâ so genannt, später jede andere.

[2] Ueber den Kalender der Araber vor Mohammed, in der Zeitschr. d. D. M. G. XIII, p. 134 ff.

[3] S. Thenius, Die Bücher der Könige p. 126.

spielt die heilige Zahl sieben (die auch in der Erzählung im Buche Josua zu wiederholten Malen vorkommt) eine sehr grosse Rolle; es ist ebenso natürlich, dass der siebente Monat dieser Gottheit geweiht war, als der siebente Tag der Woche, der Sabbath.[1] Desshalb möchte ich der Ansicht beitreten, dass das Fest ursprünglich im siebenten Monat begangen wurde, und zumal da sich im Buche Josua das Streben zeigt, das Fest des Gilgals als ein Pascha vorzustellen; denn hieraus darf man schliessen, dass es in dem Monate stattfand, in welchem es später gefeiert wurde, nämlich im Monat Nîsân. Jedoch was mehr ist: ich glaube, dass das Pascha eine Transformation des alten Gilgalfestes ist. Der zehnte Tag des Festmonats ist bekanntlich bei den Arabern der heiligste Tag des ganzen Jahres und ist dies von jeher gewesen. Nun lesen wir im Buche Josua (4, 19), dass die Israeliten am zehnten Tage des genannten Monats über den Jordan gingen, der durch ein Wunder trocken geworden war, und sich zu Gilgal lagerten, während gerade das hebräische Wort pasaḥ (פָּסַח) übergehen bedeutet, und besonders vom Uebergange über einen Fluss gesagt wird. Dies zeigt sich in dem Namen der Stadt Thipsaḥ (Thapsacus), am westlichen Ufer des Euphrats, der dadurch entstanden ist, dass man dort über den Fluss zu gehen pflegte[2] (vgl. Trajectum, Frankfurt, Oxford u. s. w.), und ferner in der ziemlich bewährten Tradition der Juden, die dem Worte diese Bedeutung beilegen, wie man bei Gesenius sehen kann; griechisch schreibende Juden z. B. übersetzen das Verb pasaḥ mit *ἅλλομαι ὑπὲρ*, *ὑπερβαίνω*, und das Substantiv pèsaḥ mit *ὑπέρβασις*, *ὑπερβασία*. Ursprünglich bedeutete demnach ḥag hapèsaḥ: das Fest des Uebergangs, nämlich über den Jordan, und fand statt am zehnten Nîsân zu Gilgal. Auf diese Weise erhält dieses Wort, dessen Erklärung so unendlich viele Mühe gekostet hat, seine einfache, natürliche Bedeutung.[3] Späterhin haben die Jehovisten die alte Benennung auf ein Fest anderer Art übertragen, was meines Erachtens nicht vor dem babylonischen Exil geschehen ist. Nach

---

[1] Ueber den Sabbath bei den Israeliten in Arabien werde ich im folgenden Abschnitte handeln.

[2] S. die Beweisstellen aus den Alten bei Gesenius, Thesaurus p. 1115.

[3] In der späteren Auffassung des Festes ist die Bedeutung des Wortes zwar etwas verdreht, aber doch nicht unkenntlich gemacht. Exod. Cap. 12 sagt Jehova, dass er durch Aegypten gehen und alle Erstgeburt der Menschen und Thiere schlagen werde, aber wenn er das Blut der Lämmer an den Thüren der Hebräer sieht, pasaḥti 'alékem, „dann werde ich an euch vorübergehen."

dem Pascha des Josua zu Gilgal ist das erste, das erwähnt wird, das des Königs Josia II Kön. 23, 21—23; doch diese Stelle kommt mir sehr verdächtig vor. Redslob hat hierüber bereits einige, wie mir scheint, sehr gegründete Bemerkungen gemaeht. „Es ist deutlich zu sehen," sagt er,[1] „dass die Stelle II Kon. 23, 21—23, welche von dem gehaltenen Pascha berichtet, ein von fremder Hand aus einer anderen Quelle" (das Letztere möchte ich bezweifeln) „hier eingeschobenes Stück ist. Vorher geht die Beschreibung der Ausrottung der Abgötterei im Lande, und man muss sich selbst verblenden, wenn man nicht einsehen will, dass Vs. 24 unmittelbar hinter Vs. 20 gehört. Aber geradezu unwidersprechlich kündigt sich dies Vs. 21 selbst durch den Ausdruck an. Josia sagt: „haltet Jehova, euerm Gott, Pascha, wie es in diesem Bundesbuche geschrieben ist." Was will das Pronomen dieses? Unbedingt fordert dieser Ausdruck unmittelbar vor sich eine Situation, bei welcher das Bundesbuch selbst unmittelbar vorlag, dass δειχτικῶς von ihm gesprochen werden konnte, wie etwa 22, 13, oder mindestens unmittelbar vorher erwähnt war. Aber eine solche Situation geht hier nicht voran, indem von Vs. 4 an lediglich von den Unternehmungen des Königs gegen die Abgötterei im Territorium von Juda und dem ehemaligen Israel gesprochen worden ist.[2] Umgekehrt, nachdem Vs. 21 das Bundesbuch einmal erwähnt war, konnte und musste es naturgemässer Weise gleich darauf Vs. 24 einfach durch das Demonstrativpronomen bezeichnet werden. Dagegen wird es hier umständlich bezeichnet als „das Buch, welches Hilkia, der Priester, im Hause des Herrn gefunden hatte," nur angemessen einem ursprünglichen Zusammenhange, bei welchem die jetzt störenden Verse 21—23 fehlten und Vs. 24 sich unmittelbar an den langen Bericht über andere Dinge anschloss."

Ich glaube, es ist nicht leicht zu beweisen, dass Redslob hierin Unrecht habe, und wenn sein Urtheil richtig ist, so beruht das Pascha des Königs Josia auf einer später eingeschalteten, unechten Erzählung. Und warum diese eingeschaltet worden sei, ist leicht zu begreifen: die jüdischen Priester wollten nämlich ihr Pascha, d. h. das Pascha, wie es nach dem Exil gefeiert wurde, für ein ziemlich altes

---

[1] Die bibl. Angaben über die Paschafeier p. 33.

[2] Ich bemerke hier, dass die Schwierigkeit schon von den Juden selbst gefühlt wurde; darum hat man den gewagten Versuch gemacht, הזות in הוה zu ändern (LXX, Vulg. und 2 Codd.), so dass es dann heisst: in dem Buche dieses Bundes. Es ist dies weiter nichts als eine Nothhülfe.

Fest angesehen haben und darum liessen sie Josia ein Pascha halten. Ihr erster Schritt, um einer solchen Meinung Eingang zu verschaffen, zeichnet sich noch aus durch eine gewisse Schüchternheit und die sehr unbestimmt gehaltene Darstellung. Später ist man viel muthiger und entschlossener geworden: der Verfasser der Chronik weiss viel mehr zu erzählen von dem Pascha des Josia, welches bei ihm ein Pascha wird, wie das im Pentateuch vorgeschriebene; er geht selbst noch einen Schritt weiter und erzählt, dass schon Hiskia ein Pascha gehalten habe, von welchem wir im Buche der Könige keine Spur finden.[1]

Demnach glaube ich, dass vor dem Exil nur das alte, echte Pascha, nämlich das von Gilgal gefeiert wurde, zum Andenken an den Uebergang über den Jordan, und dass das Fest, das die späteren Juden so nennen, erst im Exil seinen Ursprung hat[2] und von Esra in Palästina eingeführt wurde,[3] so wie auch das Laubhüttenfest, wie man aus Nehemia 8, 14—19 mit Gewissheit schliessen kann, in seiner orthodoxen Form zuerst in Esra's Zeit gefeiert wurde. Diese Ansicht wird beglaubigt durch ein ausdrückliches Zeugniss eines Kirchenvaters aus dem zweiten Jahrhundert, des Clemens von Alexandrien nämlich, der gewiss nicht auf eigene Hand, sondern nach der Aussage der Rabbiner seiner Zeit berichtet, dass Esra es war, der das Pascha, wie auch die Wiederherstellung des Gesetzes und die Scheidung der Ehen mit fremden Frauen eingeführt habe.[4] Ferner wurde das neue Pascha verbunden mit einem andern Feste, nämlich mit dem der ungesäuerten Brode, denn wie Hupfeld bereits bemerkt hat,[5] ist dieses ursprünglich keineswegs dasselbe Fest gewesen, als das Pascha, und der Pen-

---

[1] S. über das Unhistorische dieses Berichtes u. A. Thenius, Die Bücher der Könige p. 379.

[2] Ezechiel erwähnt es.

[3] Die letztere Ansicht theilt auch Redslob p. 41: „Allerdings müssen wir, weil nach Esra das Pascha als Jahresfest einmal da ist, wohl annehmen, dass es hier auf Grund des von Esra eingeführten schriftlichen Gesetzes veranstaltet worden ist."

[4] Strom., l. I, c. 21 (p. 142 Sylb.): *δι' ὃν γίνεται ἡ ἀπολύτρωσις τοῦ λαοῦ καὶ ὁ τῶν θεοπνεύστων ἀναγνωρισμὸς καὶ ἀνακαινισμὸς λογίων καὶ τὸ σωτήριον ἄγεται πάσχα καὶ λύσις ὀθνείας ἐπιγαμβρίας.*

[5] De primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione, Partic. I (Halle, 1852). So auch Kuenen (I, p. 121); „Das Pascha, mit dem Feste der ungesäuerten Brode verbunden."

tateuch liefert hierzu selbst die Beweise, denn die ältesten der darin enthaltenen Gesetze schreiben allein das Fest der ungesäuerten Brode vor und kennen kein Paschafest. So liest man in dem Theile des Exodus (21—23, 19), den man gewöhnlich das Bundesbuch nennt, und allgemein für die älteste aller, auf uns gekommener Gesetzessammlungen hält, diese Worte (Cap. 23):

14 Dreimal des Jahres sollt ihr mir ein Fest feiern.

15 Das Fest der ungesäuerten Brode sollt ihr halten: sieben Tage sollt ihr ungesäuerte Brode essen, wie ich euch geboten habe, in der vorgeschriebenen Zeit im Monat Abîb, [1] weil ihr in diesem Monate aus Aegypten gezogen seid. [2]

Hierauf folgen die Vorschriften für die zwei anderen Feste. In diesem und in andern alten Gesetzen — der Kürze wegen verweise ich auf Hupfeld — ist also von einem Pascha nichts erwähnt; dies geschieht erst in späteren Gesetzen, die in oder nach dem Exil gemacht wurden, und in diesen wird es mit dem Feste der ungesäuerten Brode verbunden. Die Gründe hierfür liegen auf der Hand: die jüdischen Gesetzgeber konnten das alte Pascha nicht gänzlich abschaffen, weil das Volk zu sehr daran festhielt, aber anderseits konnten sie ihm seinen ursprünglichen Character nicht lassen; denn erstlich würde ein zum Andenken an die Eroberung von Kanaan eingesetztes, militärisches Fest, den Persern, den Beherrschern der Juden, durchaus nicht gefallen haben und von denselben wahrscheinlich nicht geduldet worden sein. Ferner musste es jehovistisches Fest sein, was das alte Gilgalfest, wie man aus Amos und Hosea ersieht, durchaus nicht war, und zu Jerusalem gefeiert werden, wie die übrigen Feste. Es war also kein schlechter Gedanke der Gesetzgeber, dass sie das Pascha mit dem Feste der ungesäuerten Brode verbanden; doch dadurch waren sie nun auch genöthigt, es am Vierzehnten statt am Zehnten beginnen zu lassen. Dennoch hat der frühere Gebrauch eine Spur zurückgelassen; Exod. 12, 3: „Am Zehnten dieses Monats soll ein Jeder unter euch ein Lamm nehmen," und hierauf Vs. 6: „Ihr sollt es aufbewahren bis zum vierzehnten Tage," und es dann schlachten. Endlich mussten die Gesetzgeber dem Pascha einen gleichen Ursprung geben, wie dem Feste der ungesäuerten Brode (dessen Ur-

---

[1] Der ältere Name des Monats Nîsân.

[2] Die Worte am Ende dieses Verses müssen hinter Vs. 17 stehen; s. Hupfeld p. 5.

sprung uns für jetzt gleichgültig ist); allein dies ist ihnen, um einen milderen Ausdruck zu gebrauchen, nicht so sehr geglückt, was schon oft, und in der letzten Zeit besonders von Hupfeld und Redslob erwiesen ist.[1] Es ist nicht nöthig hierauf näher einzugehen, denn das Einzige, was für unsern Zweck Interesse hat, ist die Aehnlichkeit die das neuere Paschafest mit dem andern Feste hat, von dem das mekkanische eine Fortsetzung ist. Dieselbe besteht hierin:

Jeder schlachtet sein Thier, sowohl auf dem Pascha als auf dem mekkanischen Feste, und isst davon, während dies die Priester nicht angeht und nichts vom dem Fleische erhalten. Es ist dies etwas sehr Eigenthümliches, und schon ein moslimischer Schriftsteller hat bemerkt: „Bei allen übrigen Völkern wird das Geopferte vom Feuer verzehrt, so dass weder Gute noch Böse etwas davon geniessen; aber unsern Gesetze zufolge bleibt dasselbe im Besitz des Opfernden."[2] Obgleich es sowohl bei den Juden, als auch bei den Arabern ein Opfer heisst, so ist es in der That ein solches nicht. Auch sind die zu schlachtenden Thiere bei beiden Völkern dieselben, denn wie die Juden Lämmer und Böcke schlachten (s. z. B. Exod. 12, 5), so ist dies auch gewöhnlich bei den Arabern der Fall. Ausserdem werden bei den Juden zuweilen auch Kühe geschlachtet (Deut. 16, 2; II Chron. 35, 7—9, 12[3]) und ebenso auch bei den Arabern.[4] Doch ein Lamm oder Widder wird auch bei diesen am liebsten geschlachtet; „das beste Opfer," sagte Mohammed, „ist das eines Widders mit grossen Hörnern,"[5] eines kebś, welches Wort auch die Juden von ihrem Lamme gebrauchen (kèbes). Dass das Thier jedoch gerade ein einjähriges sein müsse, schreibt das moslimische Gesetz nicht vor; auch ist es nicht in dem Worte selbst ausgedrückt, denn kèbes bedeutet ein männliches Lamm vom ersten bis zum dritten Jahr. Da-

---

[1] Genannte Autoren haben sich ziemlich scharf darüber ausgelassen. Hupfeld sagt von der Erzählung in Exod. 12: „Tam manifesto apparet et inepta et Deo indigna, ut nullo modo pro verâ et authenticâ habenda sit;" Redslob: „Es gehört ja Verrücktheit dazu, zu glauben, dass Jehova wirklich das Hammelblut an den Thüren habe sehen müssen, um die Hebräerhäuser daran zu erkennen" u. s. w.

[2] Al-Baḥr al-'amîq, HS. 397, fol. 269 v.

[3] Dieser Abschnitt der Chron. ist sehr bemerkenswerth, nicht für die Zeit Josia's, sondern für die des Verfassers.

[4] Kameele werden nur von sehr Reichen geschlachtet.

[5] Al-Baḥr al-'amîq fol. 278 v.

gegen stimmen andere Verordnungen des jüdischen Gesetzes mit denen des arabischen überein. Das Thier muss sein: „ohne jegliches Fehl, ein Männchen" (Exod. 12, 5). Ebenso heisst es bei den moslimischen Gesetzforschern:[1] „Das Thier muss sein ohne jegliches Fehl; also nicht blind, nicht einäugig, nicht lahm" u. s. w., denn hierüber lässt man sich sehr ausführlich aus. Von Rindern und Kameelen, heisst es auch, ist das Weibliche das Beste, von kleinem Vieh dagegen das Männliche; dies muss beim Opfern zur Richtschnur dienen, weil stets das Beste geopfert werden muss.[2] Diese letztgenannte Vorschrift gilt für beide Völker. Mit Einem Worte, es besteht eine auffallende Uebereinstimmung, und wenn unsere alten Reisenden den zehnten, den Tag des Opferns, das Pascha der Moslimen nannten, so waren sie der Wahrheit näher, als sie selbst wussten. Es lässt sich selbst vermuthen, dass Mohammed, als er die Vorschriften für das Opfern gab, den Juden seiner Zeit nachgeahmt habe; doch dies ist nicht so, denn Alles, was auf das Opfern Bezug hat, ist alt, und Mohammed hat in dieser Hinsicht nichts geändert, sondern das Herkömmliche bestätigt. Ueberdiess haben die Juden in seiner Zeit kein eigentliches Osterlamm mehr geschlachtet, denn weil dies dem Gesetze zufolge im Vorhofe des Tempels geschehen musste, hörte es auf mit der Zerstörung des Tempels, und darum haben die Juden nach dieser Zeit nirgends, selbst nicht zu Jerusalem, eigentliche Osterlämmer geschlachtet.[3] Da sich also an eine Nachahmung nicht denken lässt, so ist es um so auffallender, dass auch der hebr. Name sich erhalten hat. Bei den Juden heisst nämlich das Osterlamm qorbân pèsaḥ; qorbân bedeutet Gabe (LXX δῶρον) und wird von allen Arten des Opfers gesagt. Dieses Wort nun, das, wie die Endung zeigt,[4] nicht arabisch ist, ist durch die Simeoniten zu den Arabern gekommen, so dass diese die Lämmer, die geschlachtet werden, qorbân nennen, und den Tag, an welchem es geschieht, jaum al-qorbân.

Zum Schlusse muss ich noch über die Zeitfolge sprechen, in welchem Punkte das Fest, wie wir bereits gesehen haben, nicht gänzlich

---

[1] Al-Baḥr al-'amîq fol. 275 v.

[2] Idem fol. 278 v.

[3] S. Winer, RWB. II, p. 199.

[4] Sprenger hat wiederholt bemerkt, dass die Wörter auf ân im Arab. aus dem Hebr. oder Aramäischen herrühren, und ich stimme darin vollständig mit ihm überein.

mit dem Buche Josua übereinstimmt. Dass bei dem Feste die drei Steinigungen unmittelbar aufeinander stattfinden, ist von geringer Wichtigkeit. Es lag in der Natur der Sache, dass man sich in dieser Hinsicht nicht an die Zeitfolge gebunden hielt und lieber das Gleichartige zusammenstellte; doch von grösserer Wichtigkeit ist es, dass der Festtag des Uebergangs über den Jordan nicht der erste, sondern in gewissem Sinne der letzte ist. Meiner Meinung nach muss man sich dies so erklären: das Fest wurde eingesetzt, um den zehnten Tag zu feiern, und derselbe war und ist desshalb der hehrste; zu gleicher Zeit aber wollte man der ersten Waffenthaten in Kanaan festlich gedenken, wesshalb es in gewisser Hinsicht natürlich gewesen wäre, dass das Fest am Zehnten seinen Anfang genommen hätte und während der folgenden Tage fortgesetzt worden wäre. Dann aber wäre das Wichtigste schon mit dem ersten Tage vorbei gewesen, während es gerade das Eigenthümliche eines Festes ist, dass der letzte Festtag der grösste ist. Aus diesem Grunde liess man die Vorstellung der Waffenthaten vorhergehen und das Fest am Siebenten beginnen, weil dies die heilige Zahl ist. Denn wie man bei den Hebräern der Zahl sieben immer wieder begegnet, so ist dies auch zu Mekka der Fall: mit sieben Pfeilen wird bei dem Bilde des Hobal geloost; siebenmal hält man den Umgang um den Tempel; siebenmal läuft man zwischen den zwei Hügeln hin und zurück; beim Steinigen wirft man am ersten Tage sieben Steine, am zweiten, dritten und vierten jedesmal 21 ($3 \times 7$), also 70 (wiederum eine heilige Zahl) im Ganzen; das Fest selbst fand im siebenten Monat statt, und es begann am Siebenten dieses Monats. Vielleicht hat man aus demselben Grunde das Fest, das eigentlich mit dem Zehnten zu Ende ging, bis zum 13. verlängert, aufdass es dann sieben Tage dauerte; dass aber diese Einrichtung nicht die ursprüngliche ist, ersieht man daraus, dass nach dem Zehnten nichts Neues mehr geschieht, sondern das Frühere einfach wiederholt wird.

Der Grund zur Aenderung der Reihenfolge der Festlichkeiten muss demnach meines Erachtens darin gesucht werden, dass man erstens sich bestrebte, das Fest nicht mit dem Wichtigsten beginnen zu lassen, sondern zu beschliessen, und zweitens dasselbe am siebenten Tage des siebenten Monats anzufangen.

# DIE ZWEITEN GORHUM.

In jener bangen Zeit, da Nebucadnezar Judäa eroberte und Jerusalem einnahm, flüchteten eine Menge Juden, wie Jeremia (40, 11) berichtet, in die Länder der Moabiter, Ammoniter und Edomiter, und in „alle andere Länder." Zwar lesen wir an der nämlichen Stelle, dass sie nach Judäa zurückkehrten, als Gedalja von dem Könige von Babel zum Landvogt gesetzt war über die Juden, die nicht in's Exil geführt worden waren; allein es ist zu bezweifeln, ob der Ausdruck, dass sie Alle zurückgekehrt seien, buchstäblich zu nehmen sei. Die Ruhe schien wohl für den Augenblick gesichert zu sein, aber dennoch war der Zustand Judäa's immer noch verdächtig; so dass sich vermuthen lässt, dass es unter den Flüchtlingen Manche gab, denen es zu gewagt schien, ihren Zufluchtsort zu verlassen, und wenn es deren wirklich gegeben hat, so zeigte es sich in der Folge, dass sie Recht hatten, denn die bangen Zeiten waren noch keineswegs vorüber. Der Landvogt Gedalja wurde von dem zur königlichen Familie gehörenden Ismael getödtet; auch die jüdischen und chaldäischen Krieger, die mit ihm zu Mizpa waren, wurden umgebracht, und das übrige Volk, das dort war, wurde von Ismael, der bei den Ammonitern einen Zufluchtsort suchen wollte, gefangen weggeführt. Johanan und die andern jüdischen Hauptleute hatten Ismaels Unternehmung missbilligt, ja selbst ihn überfallen und ihm seine Gefangenen abgenommen; nichtsdestoweniger war ihre Furcht vor der Rache des Königs so gross, dass sie, obgleich sie an dem Geschehenen keinerlei Schuld trugen, allein in der Flucht nach Aegypten ihr Heil suchen zu müssen glaubten. [1]

Wir finden also in dieser Zeit Auswanderungen der Juden nach

[1] Jerem. 41, 42 und 43.

Aegypten, Moab, Edom, Ammon und „allen andern Ländern," und es war eine bewährte Ueberlieferung in Arabien, die man schon bei den ältesten moslimischen Schriftstellern findet und die sich bis auf unsere Tage erhalten hat, dass sich zur Zeit Nebucadnezars eine Anzahl Juden in Arabien niedergelassen haben. Bei Tabarî [1] heisst es, die Juden seien nach Higâz gekommen, nachdem Nebucadnezar ihr Land unterworfen und Jerusalem verwüstet hätte. Belâdzorî [2] berichtet: „Als Nebucadnezar Jerusalem verwüstet und einen grossen Theil der Israeliten gefangen weggeführt hatte, begaben sich Andere nach Higâz und liessen sich zu Wâdî-'l-qorâ, zu Thaimâ und Jathrib nieder. In letztgenanntem Orte wohnte ein Zweig der Gorhum, [3] welcher Palmbäume und Kornfelder besass; bei diesen blieben sie und vermengten sich mit ihnen; sie aber wurden immer zahlreicher, während die Zahl der Gorhum kleiner wurde, bis sie endlich die Letzteren verjagten und allein die Herren blieben." Abu-'l-fedâ [4] und andere Historiker berichten mit kürzeren Worten das Nämliche. Ein jüdischer Reisender aus unserer Zeit erzählt, dass er im Jahre 1846 in einem Karavanserai zu Cairo drei Israeliten aus Çan'â (in Jemen) angetroffen habe, die ihm versicherten, dass ihre Vorfahren sich in jener Gegend nach der Verwüstung des ersten Tempels niedergelassen hätten. Drei Jahre später hörte er von einem Israeliten aus derselben Stadt, mit dem er zu Bombay zusammentraf, dasselbe. [5] Es ist eine allgemein angenommene Tradition bei den Juden zu Çan'â, und so lesen wir auch in den Reisen des bekannten Judenbekehrers Joseph Wolff (der selbst von Geburt ein Jude war): „Joseph Alkarî, der erste Rabbiner von Çan'â, theilte mir mit, dass die in Jemen lebenden Juden nach dem babylonischen Exil nie wieder nach Jerusalem zurückgekehrt seien." [6]

Aber ausser diesen vielen Zeugnissen, besteht noch eine Thatsache, die die Sache über allen Zweifel erhebt, obgleich dieselbe bisher unbemerkt geblieben ist.

---

[1] Bei Wüstenfeld, Geschichte der Stadt Medina p. 28.

[2] Pag. 15 ed. de Goeje.

[3] Die Simeoniten oder Ismaeliten; was Belâdzorî hier beifügt: „und ein Theil der Amalekiter, die übriggeblieben waren" ist unrichtig.

[4] Hist. anteisl. p. 50, 178 ed. Fleischer.

[5] Israel-Joseph Benjamin II, Cinq années de voyage en Orient p. 113.

[6] Travels and adventures of the Rev. Joseph Wolff, London 1861, p. 509.

Aus der Geschichte Mohammeds ist der Ort Cheiber (oder, wie man weniger gut ausspricht, Cheibar) sehr bekannt. Derselbe war von Juden bewohnt und lag nördlich von Medina. Aber über die Bedeutung des Wortes ist man noch im Ungewissen. Arabische Schriftsteller wollen behaupten, dass es im Hebr. Castell, Festung bedeute; [1] da dies jedoch ohne Zweifel unrichtig ist, so hat Weil [2] vermuthet, dass es ḥèber (חֶבֶר) sei, mit der Bedeutung Conföderation, und dasselbe nicht einen einzelnen Ort, sondern den ganzen Bezirk bezeichne, in welchem die Juden ihre Niederlassungen hätten. Nach Bekrî's Angabe dagegen ist ḥèber kein Appellativ, sondern der im A. T. häufig vorkommende hebr. Eigenname Hèber; denn er sagt, Cheiber sei so genannt nach „dem Ersten, der sich dort niederliess, nämlich Cheiber, dem Sohne des فاتيه, dem Sohne des مهلاييل." [3] Die Zeit, in welcher diese Person gelebt habe, wird von Bekrî nicht angegeben; allein wir können darüber im A. T. einigen Aufschluss finden. Wir kommen erst zu der Frage: welcher ist der Name seines Grossvaters, den Bekrî مهلاييل schreibt? Die Antwort ist leicht, denn die arabischen Schriftsteller, Mas'udî z. B., [4] drücken auf diese Weise den hebr. Namen מַהֲלַלְאֵל Mahalalel aus, der (Gen. 5, 12) einem Patriarchen aus der Zeit vor der Sündfluth beigelegt wird. [5] Im Hebr. trifft man diesen Namen selten an; ausser dem des Patriarchen, kommt er nur einmal vor, nämlich im Buche Nehemia 11, 4, und gerade aus dieser Stelle werden wir sehen, wer jener Hèber war, und zugleich, wie sein Vater hiess, der von Bekrî فاتيه genannt wird.

An jener Stelle werden die zu Nehemia's Zeit in Jerusalem wohnenden Vornehmen, die Häupter der Stammhäuser aufgezählt, und zwar wird zuerst genannt: „'Athaja, der Sohn 'Uzzija's, des Sohnes Zekarja's, des Sohnes Amarja's, des Sohnes Ṣefatja's, des Sohnes Mahalalels, eines von den Kindern des Pèreç." Eine Vergleichung dieser Genealogie mit den Worten Bekrî's macht Alles deutlich. Der Sohn Mahalalels, den der arab. Schriftsteller فاتيه Fatja nennt, ist Ṣefatja,

---

[1] Abu-'l-fedâ, Geogr. p. 89; Marâçid in voce.

[2] Mohammed der Prophet p. 185.

[3] HS. 421 I, p. 300: قال سهل بن محمّد الكاتب سمّيت خيبر بخيبر ابن فاتيه بن مهلاييل وهو اوّل من نزلها.

[4] I, p. 72 ed. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille.

[5] Ibn-Chaldun, HS. 1350 II, fol. 127 v., schreibt مهلهل.

denn jener Name ist durch Weglassung der äusserst kurzen ersten Sylbe entstanden. Ferner ist es nun klar, das Hèber wirklich zur Zeit Nebucadnezars lebte, denn Jerusalem ist bekanntlich 588 v. Chr. von Nebucadnezar eingenommen worden, und war Nehemia in Judäa von 445 bis 433. Stellen wir nun das Geschlechtsregister auf:

Mahalalel
|
Ṡefatja
Hèber — Amarja
|
Zekarja
|
'Uzzija
|
'Athaja

und nehmen wir dann, wie gewöhnlich geschieht, das Geschlecht zu dreiunddreissig Jahren an, so wird man zur folgenden Hypothese durch die Chronologie vollkommen berechtigt: Ṡefatja gehörte mit seinem Sohne Amarja zu den Juden, die in's Exil geführt wurden (was auch dadurch bewährt wird, das die Bené Ṡefatja unter den aus dem Exil Zurückgekommenen genannt werden, Esra 2, 4 u. 57 u. s. w.), während sein anderer Sohn Hèber nach Arabien geflüchtet war und sich dort angesiedelt hatte. Ich sage, dass die Chronologie uns zu dieser Hypothese berechtigt, denn wenn man von 588 (Ṡefatja) $4 \times 33$ (= 132) abzieht, erhält man 456 als das Jahr, in welchem 'Athaja, der Zeitgenosse Nehemia's, lebte, was auch wirklich der Fall war.

Ueber diese Familie und ihre Schicksale in Arabien habe ich noch einiges Andere gefunden und aufgezeichnet; was ich jedoch, obgleich es vielleicht nicht unwichtig ist, hier nicht anzuführen wage, da ich fürchte, dass es mich zu weit von meinem Ziele abbringen würde; darum will ich hier nur noch Einen Punkt berühren, der sich bestimmt auf diesen Gegenstand bezieht.

Wie wir gesehen haben, hiess der heilige Brunnen zu Mekka ehemals Bér-sèba', später aber Zamzam oder auch Zommazim (زمزم), denn diese Aussprache wird von Bekrî [1] neben der andern angegeben. Es ist dies ein lautnachahmendes Wort, denn zamzama bedeutet sumsen und wird insbesondere von dem Gesumse beim Gebete gesagt, [2] und davon haben die Araber sehr richtig den Namen Zamzam

[1] HS. 421 1, p. 393.

[2] Vgl. Qazwînî I, p. 80, Z. 2 v. u. Die Zend-Avesta wurde desshalb vom Volke die zamzama genannt; s. Mas'udî II, p. 124.

abgeleitet; es wurden bei dem Brunnen mit leiser Stimme Gebete hergesagt und darum wurde derselbe so genannt. Nur ist es noch die Frage, welche es waren, die dort zu beten pflegten. Hierüber liest man bei Qazwînî:[1] „Zamzam wird so genannt, weil König Sapor [2] auf seinem Pilgerzug nach Mekka bei dem Brunnen stillstand und zamzama (mit leiser, d. h. sumsender Stimme, betete),[3] denn zamzama wird gesagt von den Magern, wenn sie ihre Gebete hersagen, was sie auch beim Essen thun. Ein Dichter sagte:

Die Perser (al-Pers[4]) haben mit sumsender Stimme gebetet (zamzamath) bei Zamzam; das war in ihrer uralten Zeit.[5]

„Nach Mas'udî glauben die Perser, sie gehörten zu den Nachkommen Ibrâhîm's (Abraham's), des Freundes Gottes (Gott segne ihn!), und ihre Könige pflegten sich nach dem mekkanischen Heiligthume zu begeben und daselbst Umgänge zu halten zu Ehren ihres Stammvaters. Der Letzte unter ihnen, der diesen Pilgerzug unternahm, war Ardesîr (Artaxerxes), der Sohn Bâbeks." Auf's erste Gesicht kommt Einem dieser Bericht sehr ungereimt vor, und zum Theil ist er es auch; denn er ist mit sich selbst im Widerspruch, da genannter Artaxerxes, der der Letzte gewesen sein soll, welcher sich als Pilger nach dem mekkanischen Heiligthum begeben habe, gerade der Erste der Sassaniden war, und dennoch heisst es, dass einer seiner drei Nachfolger, die Sapor genannt wurden, dieses ebenfalls gethan habe. Indessen ist dies eine Kleinigkeit, und bei Mas'udî findet sich dieser Fehler nicht; viel thörichter ist es, anzunehmen, dass irgend ein König aus der Familie der Sassaniden, oder selbst irgend ein Perse vor der Entstehung des Islams nach Mekka gewallfahrtet sei. Es ist dies eine Unmöglichkeit, die man in Tausend und eine Nacht zwar dulden könnte, nicht aber in einem historischen Berichte. Wollen wir denselben darum der Eitelkeit der Araber zuschreiben, die sich bestrebten, ihren Tempel auf alle mögliche Weise zu verherrlichen?

---

[1] I, p. 199. Vgl. Mas'udî II, p. 148—9.

[2] Bei Mas'udî Sâsân, der Stammvater der Sassaniden.

[3] عليها, wie bei Mas'udî, ist besser als فيها.

[4] Nicht al-Pors wie wir sehen werden.

[5] Statt des sinnlosen سافلها in Wüstenfeld's Ausgabe, lese man سالفها, wie es bei Mas'udî heisst. Die französischen Uebersetzer haben übrigens das Wort zamzama nicht verstanden und ihm eine Bedeutung gegeben, die es nirgends hat.

Theilweise wohl, allein neben dem Erdichteten liegt doch auch Wahrheit darin, obwohl diese durch einen Irrthum getrübt wird, der durch den Vers des alten Dichters entstanden ist (denn Mas'udî sagt ausdrücklich, dass es der Vers eines alten, vorislamischen Dichters sei[1]). „Die Pers (al-Pers)," sagt er, „sagten mit sumsender Stimme in uralter Zeit Gebete her bei Zamzam." Dies ist so, allein die späteren Araber wussten nicht welche damit gemeint seien. Ḥèber, der Sohn Ṣefatja's, des Sohnes Mahalalels, wohnte mit den Seinen dem mekkanischen Feste bei, wie dies die Juden in Arabien gewöhnlich zu thun pflegten, und er und diese waren, wie wir bei Nehemia gesehen haben, aus dem Stamme Pèreç — ein Name, der bei uns Perez geschrieben wird, den man aber Pèrez, Perz, aussprechen muss —, d. h. aus dem alleredelsten Stamme von Juda, wozu auch David und die übrigen Könige gehörten. Der alte Dichter sagt also Nichts, als die reine Wahrheit: die Perz sagten mit sumsender Stimme Gebete her bei Bér-ṡèba' oder Zamzam; allein die spätern Araber fassten das Wort unrichtig auf, indem sie an die Perser dachten. Es schmeichelte ihrer Eitelkeit, dass schon die alten Perser Wallfahrten nach Mekka gemacht hätten, und die ebenso eitlen Perser, die zum Islam übergegangen waren und den Arabern nicht nachstehen, sondern gleichwie diese von Abraham, und zwar von Isaak,[2] nicht von Ismael abstammen wollten, trugen das Ihrige dazu bei. Und da sie, hiermit nicht zufrieden, noch überdiess beweisen wollten, dass auch schon ihre Vorfahren dem echten und wahren Glauben zugethan gewesen seien, liessen sie zuerst Sâsân eine Wallfahrt machen (so bei Mas'udî) und später auch (wie es bei dem jüngeren Qazwînî heisst) Artaxerxes und Sapor.

Aus allem Dem lässt sich also schliessen, dass zur Zeit Nebucadnezars Juden nach Arabien kamen und zwar direct aus Judäa; ausserdem aber waren auch Juden gekommen, die aus dem babylonischen Exil geflüchtet waren. Die Sache ist an und für sich ganz natürlich: die Juden im Exil mussten wohl jede günstige Gelegenheit ergreifen, um zu entkommen, und wenn ihnen dies glückte, so boten ihnen die Wüsten Arabiens den sichersten Zufluchtsort.

Als Ausgangspunkt wird uns bei diesem Gegenstande eine Stelle

---

[1] الشاعر في قديم الزمان, ein Ausdruck mit dem gewöhnlich die vorislamische Zeit bezeichnet wird.

[2] S. Mas'udî II, p. 142—7.

aus Strabo, welche eigentlich von Eratosthenes (262—174 v. Chr.), dem berühmten Bibliothekar des Ptolemäus Euergetes, herrührt, dienen müssen. Eratosthenes sagt nämlich:[1] „Wenn man ungefähr 2400 Stadien längs der Küste Arabiens (am persischen Golf) gefahren ist, erreicht man die Stadt Gerrha, die an der innern Seite eines Meerbusens liegt und von chaldäischen Ausgewanderten aus Babylonien erbaut worden ist," *κεῖται πόλις Γέρρα, Χαλδαίων φυγάδων ἐκ Βαβυλῶνος.* Die Fortsetzung dieser Stelle ist für unsern Zweck von keiner Wichtigkeit (nur sei bemerkt, dass die Einwohner der Stadt *οἱ Γερραῖοι* genannt werden); das Einzige, was wir nöthig haben, ist die richtige Auffassung der so eben angeführten Worte. Erstlich darf man *φυγάδες* nicht auffassen in der Bedeutung Verbannte, sondern Flüchtlinge, Ausgewanderte. So spricht Eratosthenes an einer andern Stelle[2] von einer Insel nördlich von Meroë, „die den ägyptischen *φυγάδες* gehört, die unter Psammitichs Regierung ihr Vaterland verlassen haben." Diese *φυγάδες* waren durchaus keine Verbannte; es sind die Automoli oder Asmach des Herodot (II, 30), die, wie man auch aus dem griech. Worte *αὐτόμολοι* ersieht, aus eignem Antriebe und aus Unzufriedenheit mit dem Könige ihr Vaterland verlassen hatten. Diodor (I, 67) gibt für ihre Unzufriedenheit andere Gründe an, als Herodot, doch stimmen beide darin überein (auch Plutarch sagt dasselbe[3]), dass Psammitich sie gebeten habe in Aegypten zu bleiben, jene aber es weigerten. Mithin waren diese *φυγάδες* keine Verbannte, sondern Ausgewanderte,[4] und sie hiessen in ihrem neuen Vaterlande, Aethiopien, mit einem ägyptischen Namen Sembriten, „welches Fremdlinge (*ἐπήλυδες*) bedeutet," wie Eratosthenes sagt. Man sieht also, wie gewöhnlich es im Alterthum war, dass diejenigen, welche in einem Lande als Fremdlinge lebten, sich auch so nannten. Und so bedeutet auch das Wort Gerrhaei Fremdlinge, denn es ist, wie bereits bemerkt worden ist,[5] das hebr. gérîm; doch es drängt sich uns die Frage auf, ob es auch noch

---

[1] Bei Strabo l. XVI, p. 766 C.

[2] Bei Strabo l. XVII, p. 786 C. Vgl. Artemidorus bei Strabo l. XVI, p. 770 C.

[3] De Exsilio p. 601 E.

[4] Du Theil zu Strabo Bd. V, p. 270: „On voit que le mot *φυγάδες* signifie ici des exilés volontaires, des émigrés, mécontens de la domination de Psammitique."

[5] Z. B. von Tuch, Die Genesis p. 227.

in einer andern Sprache vorkommt, als der hebräischen; m. a. W.: zu welchem Volke müssen diejenigen gezählt werden, welche von Eratosthenes „chaldäische Ausgewanderte" genannt werden? Waren es Juden (gérîm) oder waren es Chaldäer, solche die sich einer aramäischen Sprache bedienten? Die Beantwortung dieser Frage wird durch eine Anzahl ausgezeichneter Bemerkungen von Geiger über das Wort gér [1] sehr erleichtert, denn aus diesen geht hervor, dass gér ein echt hebräisches Wort ist und kein aramäisches. Trifft man das Wort im Thalmud an, so ist es dem hebr. Sprachgebrauche entlehnt; doch es kommt selten vor, und dann noch meistens in der Form gijôr (גיור). Das Syrische kennt dieses Wort nicht; das Wurzelwort גיר mit seinen Derivata bedeutet dort ausschliesslich ehebrechen, und gijuro (in der Bedeutung Proselyt) wird nur von syrischen Autoren gebraucht, „die wohl mehr im jüdischen Sprachgebrauche leben." [2] Im Allgemeinen hatten die aramäischen Völker eine Abscheu vor dem Worte, da bei ihnen seine Wurzel in Unzucht leben, ehebrechen bedeutete. Bei ihnen wurde also etwas sehr Schimpfliches damit ausgedrückt; desshalb wurde es so viel als möglich vermieden, und es ist sehr unwahrscheinlich, dass Chaldäer, die sich in Arabien angesiedelt hatten, sich selbst gér genannt haben sollten.

Es gibt für meine Ansicht noch einen andern Beweis. Die Gegend, in welche die Alten die Stadt Gerra und das grosse Volk der Gerräer versetzten, heisst gegenwärtig al-Baḥrein, hat jedoch seinen alten Namen Hagar oder Hager (هَجَر) behalten. Einige arabische Geographen sahen Hager für eine Stadt an, doch wie es scheint, mit Unrecht. „Man sagt," liest man in dem Marâçid, [3] „dass Hager die ganze Provinz al-Baḥrein ist, und diese Meinung ist richtig." Der Mostharik (p. 438) sagt auch sehr deutlich: „Hager ist ein Name, der die ganze Gegend von al-Baḥrein bezeichnet; es ist also der Name der Provinz, wie Syrien, 'Irâk, Chorâsân u. s. w." Abu-'l-fedâ (Geogr. p. 99) setzt bei der Anführung dieser Worte noch ausdrücklich hinzu: „und es ist keine Stadt." Niebuhr hätte sich also bestimmter ausdrücken dürfen, als er über die Stadt Lachsa sprechend schrieb: [4]

---

[1] Urschrift p. 54, 351 ff.

[2] Geiger p. 354.

[3] III, p. 307, wo statt بالبحرين gelesen werden muss البحرين.

[4] Beschreibung von Arabien p. 323 d. holl. Uebers.

„Man sagt, dass sie auch Hagar hiesse, allein Hagar ist vielleicht eigentlich nur der Name der Provinz und nicht der Name einer in jener Provinz gelegenen Stadt." Dass nun Hager der Name einer Provinz, nicht aber der einer Stadt ist, ist für uns von Wichtigkeit, denn damit ist zugleich die Vergleichung des äthiopischen und himjarischen Wortes, das Stadt bedeutet, ausgeschlossen. Weiter wissen wir, dass die alten Bewohner ger, Fremdlinge, genannt wurden, und somit kann ha-ger nichts Anders sein, als ger mit der unter allen semitischen Sprachen dem Hebräischen allein eigenen Form des Artikels. Folglich ist das Wort hebräisch; der Name der alten Bewohner ist auf die Landschaft übergegangen und jene waren Juden; gleichwohl ist damit nicht ausgeschlossen, dass sich andere ebenfalls von den Babyloniern weggeführte Völker an sie haben angeschlossen und mit ihnen nach dem persischen Golfe gezogen sind. [1] Ich schmeichle mir mit der Hoffnung, dass spätere Untersuchungen meine Ansicht begründen werden; es finden sich noch alte Inschriften in al-Bahrein und es sollte mich nicht wundern, dass dieselben von den gérîm herrühren.

Solche gérîm waren meiner Meinung nach auch die, welche sich zu Mekka niederliessen und von den Arabern die zweiten Gorhum genannt wurden, und in Bezug hierauf stelle ich folgende Annahmen auf, die ich zu beweisen suchen werde:

Die zweiten Gorhum (der Kürze wegen werde ich das Wort „zweite," wie auch die Araber thun, weglassen) waren Juden, die von den Babyloniern aus Judäa gefangen weggeführt worden waren. Denselben wurde die Stadt Kutha in Babylonien als Wohnplatz angewiesen, wo sie mit Arabern zusammenwohnten, die ebenfalls von den Babyloniern weggeführt worden waren. Mit diesen gingen sie auf die Flucht und kamen nach Mekka, wo sie sich niederliessen.

Im Interesse einer geordneten Beweisführung, werde ich Obiges zuvörderst insofern es die Araber betrifft beweisen.

Dass der grosse Welteroberer Nebucadnezar Arabien unberührt gelassen haben sollte, darf wohl mit Recht bezweifelt werden. Schon die assyrischen Könige hatten, wie wir z. B. aus der grossen Inschrift Sargon's wissen, arabischen Fürsten Schatzungen auferlegt, und will

---

[1] Ein arabischer Schriftsteller (bei Quatremère im Nouv. Journ. asiat. XV, p. 127) nennt die Bewohner al-Bahreins arabisirte Nabatäer; allein der Ausdruck Nabatäer hat bei den Arabern eine sehr unbestimmte Bedeutung.

man auch den Erzählungen des Buches Judith hinsichtlich der Siege Nebucadnezars in Arabien nicht allzu vielen Glauben beimessen, so hat man doch nicht das Recht, sie gänzlich für eine Fabel zu halten, denn bezüglich der Hauptsache finden sie ihre Beglaubigung bei dem Sammler des Buches Jeremia (s. Jer. 49, 28), und das Andenken an Nebucadnezar, den Alexander den Grossen, den Napoleon I seiner Zeit, der ihr Land verwüstete und die Bewohner wegführte, ist bei den Arabern nicht erloschen. Sie erinnerten sich sogar ganz lebhaft jener Zeiten, und bei einem ihrer Historiker lesen wir u. a.: „Nebucadnezar zog gegen Arabien; seine Reiter und sein Fussvolk bildeten Eine Reihe von Aila bis Obolla.[1] Die Araber traten zusammen, um ihm Widerstand zu bieten; aber er schlug zuerst (den Stamm) 'Ailân und jagte darnach die übrigen auf die Flucht. Hierauf ging er wieder nach Babel zurück, und lies die Gefangenen zu al-Ambâr wohnen, wo sie sich mit den Nabatäern vermengten."[2] Der Stamm 'Ailân war derjenige, zu welchem Mohammed und die Qoreisiten gehörten. Ob der Inhalt dieses Berichtes in Bezug auf die Angabe über al-Ambâr (am Euphrat, westlich von Bagdad) wahr sei, will ich nicht untersuchen; jedenfalls ist es unwahrscheinlich, dass alle Gefangenen an Einem Orte zusammengewohnt haben sollten, denn dies wäre für den Beherrscher zu gefährlich gewesen, und die Worte des Chalifen Alî: „Wenn Jemand nach unserm Ursprung fragt, so antworten wir ihm: wir sind Nabatäer aus Kutha," weisen auf einen andern Ort hin. So lauten diese Worte bei Qazwînî;[3] bei Bekrî aber heisst es so:[4] „Abu-'Amr erzählt, dass er von Tha'lab, der es von Ibn-al-Arâbî gehört hatte, das Folgende vernommen habe: Es sagte Jemand zu Alî (Gott sei ihm gnädig!): Sage mir, Fürst der Gläubigen, welcher der Ursprung der Deinigen, der Qoreisiten, ist; — und er antwortete: Wir sind ein Volk aus Kutha."

Diese Ueberlieferung ist höchst wichtig, denn Alî war ein Mann, der die Geschichte seines Volkes so gut kannte, als dies in seiner Zeit möglich war. In dem Berichte bei Qazwînî erklärt er sein Volk für Nabatäer, und wenn wir dies buchstäblich nehmen wollen, so ist damit ein in der letzten Zeit vielbestrittener Punkt ausgemacht, und

---

[1] Also von dem rothen Meer bis zum persischen Golfe.

[2] Ibn-Chaldun, HS. 1350 II, fol. 105 v.

[3] II, p. 301.

[4] HS. 421 II, p. 30.

man muss für gewiss annehmen, dass die alten Nabatäer, die Bewohner des peträischen Arabiens, sich ungefähr derselben Sprache bedienten, als die, welche wir im Koran finden. Diese Ansicht hat in unseren Tagen eifrige, ja sogar leidenschaftliche Anhänger gefunden (obgleich die Worte Alf's, die ihnen sehr zu Statten gekommen wären, ihrem Blicke entgangen sind), während man von der andern Seite zu behaupten suchte, die Nabatäer seien ein aramäisches Volk mit aramäischer Sprache. Wie wichtig auch diese Frage an und für sich immerhin sein möge, ist sie dies jedoch für unsern Zweck nicht in dem Grade, dass wir näher darauf einzugehen und uns dadurch von unserm Ziele ablenken zu lassen brauchten; wir beschränken uns auf Kutha, woher die Qoreišiten nach Alî gekommen sind.

Der Name war eigentlich Kuth, in welcher Form er II Kön. 17, 30 vorkommt, und Kutha, wie a. a. O. Vs. 24 steht (כּוּתָה), ist der status emphaticus, der im Aramäischen den Artikel ausdrückt. Den arabischen Geographen nach, lag Kutha in der Provinz Babel, östlich von der Stadt gleiches Namens, und es waren eigentlich zwei Städte, von denen die eine Kutha rabba, d. h. das grosse Kutha,[1] die andere aber von den Arabern Kutha al-tarîq[2] genannt wurde.[3] Dass Nebucadnezar einen Theil seiner Gefangenen gerade dort wohnen liess, war sehr natürlich: es war bekanntlich die gewöhnliche Politik der asiatischen Despoten, die besiegten Völker wegzuführen und sich in andern Ländern ansiedeln zu lassen, denn dadurch waren sie leichter im Zaume zu halten. In der Inschrift von Chorsâbâd sagt der assyrische König Sargon: „Ich führte Amris mit seiner Familie und den Grossen des Landes weg nach Assyrien und liess an ihrer Stelle As-

---

[1] Bei den Arabern كوثى ربى oder كوثا ربا, also im Aramäischen כּוּתָא רַבָּא. Es ist ein grober Fehler, wenn man, wie dies nach schlechten Handschriften geschehen ist, كوثاربا schreibt und dieses Kuthârîja ausspricht. Mehrere arab. Geographen sagen, dass es ein b sei und geben auch die Vokale genau an.

[2] Wenn dies arab. wäre, so würde es bedeuten: Kutha des Weges; allein diese Bedeutung scheint mir unzulässlich und ich vermuthe, dass dem tarîq ein aramäisches Wort zu Grunde liegt, worüber sich jedoch nichts mit Gewissheit sagen lässt.

[3] Içtachrî p. 49 ed. Möller; Bekrî HS. 421 II, p. 30; Edrîsî II, p. 161; Mostharik p. 377. Der Artikel in dem Marâçid (II, p. 519) ist schlecht geordnet und von nachlässiger Hand. S. auch Mas'udî II, p. 96, Abu-'l-fedâ, Geogr. p. 53, 305.

syrer wohnen, die mir treu waren. — Ich führte die Einwohner der Städte Sukkia, Bala, Abitikua, Pappa, Lallukni aus ihren Wohnsitzen weg und liess sie zu Damascus in Syrien wohnen. — Ich liess die Einwohner von Commagene in Syrien nach Elam übersiedeln," u. s. w. [1] Auch der assyrische König Salmanassar brachte diese Politik in Anwendung, indem er die vornehmen Israeliten aus dem Zehnstämmereiche in andere Gegenden versetzte; da aber durch diese Massregel die Bevölkerung allzu sehr abgenommen hatte, so liess Esarhaddon, einer seiner Nachfolger, eine Anzahl Einwohner anderer Städte seines Reiches in Samaria und andere israelitische Städte einwandern. Unter diesen Fremdlingen waren die Familien aus Kutha in Babylonien, welches damals einen Theil des assyrischen Reiches ausmachte, die zahlreichsten, und daher kam es, dass die Juden die Samariter, als eine aus Israeliten und Fremdlingen bestehende, gemischte Bevölkerung, Kuthîm oder Kuthäer nannten. Seit jener Zeit aber scheint die Bevölkerung der Stadt Kutha nicht sehr zugenommen zu haben, und es muss uns darum nicht befremden, dass Nebucadnezar einen Theil der Gefangenen sich dort ansiedeln liess.

Die Worte Alî's werden ferner dadurch beglaubigt, dass man den Namen Kutha zu Mekka wiederfindet. Einige Schriftsteller geben Kutha als einen der Namen Mekka's an, doch ist dies nicht ganz richtig, denn aus den meisten Angaben lässt sich schliessen, dass nur die Stelle, [2] wo die Familie der Beni-'Abd-al-dâr wohnte, Kutha genannt wurde. Statt Kutha findet man auch Omm Kutha. Wäre dieses omm arabisch, so würden die Worte bedeuten: Kutha's Mutter; — ein sehr ungeeigneter Name, denn man sollte eher erwarten, dass es Kutha's Tochter heissen müsste. Daher glaube ich, dass es eigentlich omma (hebr. und chald. umma) ist: Kutha's Volk. [3]

Wir glauben es also für wahrscheinlich halten zu dürfen, dass die Qoreisiten [4] aus Kutha gekommen sind, und die noch unvollständige Beweisführung wird in dem, was wir über die Gorhum sagen werden, ihre Ergänzung finden.

---

[1] Inschrift von Chorsâbâd, von Oppert und Ménant, Journ. asiat., 6e Série I, p. 10, 13, 21.

[2] بقعة, Bekrî I, p. 145.

[3] S. Azraqî p. 197, Z. 7; Bekrî I, p. 145; II, p. 30; Moštarik p. 377; Marâçid II, p. 519; Chron. Mecc. III, p. 18.

[4] Vielleicht (denn gewiss ist es nicht) gebrauche ich diesen Namen vorausgreifend, doch man wird wohl wissen, welches Volk ich meine.

Dass die Gorhum Juden waren, beweist schon ihr Name, und überdiess wird es von arabischen Schriftstellern bestätigt, welche uns versichern, dass sie dieselbe Religion hatten, als die Ismaeliten (Simeoniten), die Religion Ibrâhîm's, dass sie mit diesen verwandt waren und einträchtig zusammenwohnten. [1] Man darf also annehmen, dass sie Juden gewesen sind, und ich werde in der Folge zeigen, dass dies durchaus nicht in Zweifel gezogen werden kann; dass sie aber Juden waren, welchen Nebucadnezar Kutha zum Wohnorte angewiesen hatte, erfordert eine eingehende Untersuchung.

Das A. T. bietet uns in diesem Falle weiter keine Hülfe, als dass wir daraus wissen, dass diejenigen Weggeführten, zu welchen Ezechiel gehörte, am Flusse Chaboras in Mesopotamien, und zwar in einem sonst nirgends bekannten Orte, Tel-Abîb genannt, ihre neuen Wohnsitze hatten; [2] aber es ist gewiss, dass nicht alle jüdischen Deportirten dort wohnten, denn Nebucadnezar wird wohl so unvorsichtig nicht gewesen sein, dies zu befehlen, und Jehova sagt bei Ezechiel (20, 34; vgl. Vs. 41): „Ich werde euch wegführen von den Völkern und euch versammeln aus den Ländern, worin ihr zerstreut seid." Von ihren andern Wohnörtern wird aber nichts berichtet, und da, wo von den zwei oder drei Wegführungen (denn die Berichte hierüber sind verschieden) gesprochen wird, heisst es im Allgemeinen, dass die Juden nach Babel geführt wurden, d. h. nach Babylonien, oder nach einer Stadt, die nicht genannt wird. [3] Wir sind also genöthigt, anderswo eine Aufklärung zu suchen, und der maqâm Ibrâhîm wird uns dabei ausgezeichnete Dienste leisten.

Dies ist seit langer Zeit bei den Arabern der Name des zweiten heiligen Steines, der nicht so heilig ist, als der schwarze, und sie gebrauchen diesen Ausdruck in der Bedeutung „Standort Abraham's," weil nämlich nach ihrer Sage, als Abraham mit Ismael den mekkanischen Tempel baute und die Mauer so hoch wurde, dass Abraham nicht mehr hinaufreichen konnte, derselbe sich auf einen grossen Stein stellte, welchen Ismael für ihn herbeigetragen und jedesmal, wenn es nöthig war, verlegt habe, und die beiden auf dem Steine befindlichen Vertiefungen sollen von den Füssen Abraham's herrühren.

Diese Legende liefert den Beweis von dem richtigen sprachlichen

---

[1] S. z. B. Ibn-Hišâm p. 72.

[2] Ezechiel 1, 3; 3, 15.

[3] So Jeremia 29, 7.

Gefühl der Araber, denn maqâm bedeutet wirklich in ihrer Sprache: der Ort, worauf man die Füsse setzt; dies ist die wahre Bedeutung des Wortes. Im Uebrigen ist die Legende abgeschmackt zu nennen, und der Ausdruck maqâm Ibrâhîm bezeichnet ursprünglich etwas ganz Anders, als jenen Stein. Im Koran heisst es, 2, 119: „Wählet irgendwo in dem maqâm Ibrâhîm einen Ort zum Beten;" — 3, 90: „Wer in den maqâm Ibrâhîm eingeht, ist sicher." Bei einem Dichter:[1]

Als sie trunken waren, verkauften die Chozâ'a das Haus Gottes für einen Sack voll Wein; — für einen geringen Preis haben sie das Vorrecht, dasselbe zu bewachen verkauft, und verliessen darnach den maqâm, die Beschützung des Hauses und die Volksversammlung.

Aus diesen Stellen geht hervor, dass maqâm Ibrâhîm das ganze heilige mekkanische Gebiet bezeichnete, wo man Niemanden anfallen durfte, und den alten moslimischen Theologen ist diese Bedeutung noch bekannt. 'Atâ sagte, dass mit maqâm Ibrâhîm 'Arafa, Mozdalifa und die Orte im Thale Minâ, wo man mit Steinen wirft, bezeichnet würden. Es ist hiermit auf sehr umständliche Weise dasselbe ausgedrückt, als was Ibn-'Abbâs und Mogâhid einfacher sagten, dass nämlich dieser Name alle während des Festes besuchten Orte andeute. Auch al-Nacha'î's Worte sind kurz und bündig, indem er sagt: es ist der ganze ḥérem (d. h. das ganze heilige mekkanische Gebiet).[2] Diese Betrachtung hat uns von dem Steine und der Bedeutung: Ort, worauf man die Füsse setzt, weit abgelenkt, und es gewinnt, wie ich glaube, je länger je mehr Wahrscheinlichkeit, dass in vorliegendem Falle das Wort maqâm nicht arabisch ist.

Doch es bleibt uns noch Ibrâhîm übrig und die abgeschmackte Legende, dass Ibrâhîm oder Abraham den mekkanischen Tempel gebaut haben sollte. Wie kamen die Qoreišiten zu derselben? Gewöhnlich sagt man, sie hätten sich dies von den Nachkommen der in der römischen Zeit in Arabien eingewanderten Juden weis machen lassen; dagegen aber kann man anführen, dass es keine jüdische Legende gibt, nach welcher Abraham in Arabien einen Tempel gebaut haben sollte; — oder man nimmt an, dass die Qoreišiten, als sie von den

[1] S. Abu-'l-fedâ, Hist. anteislam. p. 186.

[2] S. Zamachsarî, Qortobî (HS. 393 II) und Baghawî (HS. 394 I) zu Sura 2, Vs. 119; vgl. auch Beidhâwî z. d. St.

Juden hörten, dass sie von Abraham abstammten, aus Eitelkeit der Meinung Eingang zu verschaffen gesucht hätten, dass Abraham der Erbauer ihres Tempels sei. Hierin liegt etwas Wahres, denn es ist gewiss, dass bei den Qoreišiten aus Ibrâhîm Abraham geworden ist; dass dies aber ursprünglich so gewesen sei, möchte ich sehr bezweifeln. Es scheint mir geradezu unmöglich zu sein, dass die Qoreišiten den Namen Abraham in Ibrâhîm geändert haben sollten. Aus den Regeln der Lautverwechslung wenigstens liesse sich dies nicht erklären. Âb in Abraham bedeutet Vater; es bleibt ab in allen semitischen Sprachen, und es lässt sich kein Grund denken, warum es in diesem einzigen Falle ib geworden sein sollte. Ebenso wenig lässt es sich begreifen, dass aus hâm hîm werden konnte. Ueberdiess sprachen ehemals die Araber, wenn sie den Namen gebrauchten oder selbst so hiessen, denselben so aus, wie es sich gehörte; höchstens liessen sie das m weg. So liest man in einem Wörterbuch, das nur Fremdwörter enthält: „Abraha ist kein arabischer Name, doch manche Araber hiessen so.“[1] In demselben Werk steht auch Abrâhâm (أبراهام). In einem Verse von 'Abd-al-Mottalib[2] heisst es:

لم يزل ذاك علي عهد أبرهم.

Wir kommen also zu dem Schlusse, dass das Wort maqâm sich aus dem Arabischen nicht erklären lässt, und die Form Ibrâhîm nicht aus Abraham kann entstanden sein. Darum wollen wir versuchen, ob uns nicht das Hebräische zu Hülfe kommt.

Das Wort maqâm lautet bekanntlich im Hebr. maqôm, welches gewöhnlich Ort bedeutet, aber ausserdem auch noch eine einigermassen andere Bedeutung hat, die man sonderbarer Weise, trotzdem sie sich in vielen Texten deutlich zeigt, nicht entdeckt hat, nämlich heiliger Ort. So liest man Gen. 12, 6: „Und Abraham zog weiter in dieses Land, bis an den maqôm von Sichem (עַד מְקוֹם שְׁכֶם), bis an die Eiche des Propheten.“ Maqôm mit Ort übersetzt gibt hier keinen richtigen Sinn; es ist heiliger Ort, und an einer andern Stelle (Jos. 24, 26) wird dieser maqôm wirklich miqdâš genannt, der gewöhnliche Ausdruck für heiliger Ort. So heisst es auch Gen. 28, 10 u. 11: „Jacob zog aus Bér-šèba' und ging nach Haran

[1] Al-Mo'arrab, HS. 124, fol. 8 v.

[2] Bei Azraqî p. 96.

und er kam an den maqôm (בַּמָּקוֹם) und übernachtete daselbst." Hier kann man unmöglich übersetzen: an einen Ort, wie man dennoch gethan und dadurch gezeigt hat, dass man jene Stelle nicht verstand, denn im Hebr. steht der Artikel dabei. An den Ort kann es auch nicht sein, denn es ist im Vorhergehenden kein Ort genannt. Es soll damit das heilige Beth-el bezeichnet werden, und wenn man übersetzt: an den heiligen Ort, so ist jede Schwierigkeit weggenommen. Bei Jeremia (7, 12) sagt Jehova: „Geht nach meinem maqôm der zu Silo war, wo ich am Anfang gewohnt habe, [1] und sehet, wie ich damit gehandelt habe, wegen der Bosheit meines Volkes Israel;" und gleich darnach (Vs. 14): „Ebenso werde ich mit diesem Hause u. s. w. — und mit diesem maqôm handeln, den ich euch und euern Vätern gegeben habe." An beiden Stellen bedeutet maqôm heiliger Ort, Heiligthum, Tempel; es ist synonym mit Haus, d. h. mit Tempel.

Man könnte hier mit leichter Mühe der Beispiele noch mehr beibringen; doch ich will nur noch dieses bemerken, dass die Bedeutung, welche ha-maqôm bei den Rabbinern hat, aus dem bisher Gesagten hervorgeht. Bei ihnen nämlich bedeutet es Gott. Die Juden haben die sonderbarsten Mittel erdacht, um dies zu erklären, [2] allein durch die Bedeutung heiliger Ort, Tempel, wird die Sache deutlich; man braucht sich nur zu erinnern, dass die späteren Juden es vermieden, den Namen Gottes auszusprechen und desshalb zu allerhand anderen Worten ihre Zuflucht nahmen, um Gott zu bezeichnen.

Nur noch Ein Beispiel will ich anführen, weil sich daraus eine oben (S. 41) angeführte, dunkle Stelle erklärt, und uns dasselbe wieder auf Mekka zurückführt.

Num. 21, 3, wo, wie wir gesehen haben, von den Simeoniten gesprochen wird, heisst es: „Und sie machten die Kananiter und ihre Städte zu ḥérem, und nannten den Namen des maqôm Horma." Nach dem, was wir oben gesagt haben, ist die Schwierigkeit, auf welche man hier stiess, schon beseitigt. Das ganze eroberte Gebiet wurde maqôm, ḥorma oder ḥérem (denn diese beiden Wörter bezeichnen dasselbe), wurde ein heiliger Ort, eine heilige Gegend. Und hiermit vergleiche man nun die Worte des alten moslimischen Theologen al-Naçha'î: „Der maqâm Ibrâhîm ist der ganze ḥérem." Kann

[1] Zu lesen, wie Geiger vorgeschlagen hat, Urschrift p. 322.

[2] S. Buxtorf, Lexicon Talmud. in voce.

es nun noch bezweifelt werden, dass maqâm das hebr. maqôm ist, und gleichwie dieses: heiliger Ort, heilige Gegend bedeutet?

Was das Wort Ibrâhîm betrifft, glaube ich, dass es so zu sagen ein Mittelding ist zwischen dem alten Namen und dem Namen Abraham. Das Wort war nach meinem Dafürhalten 'Ibrîîm, עִבְרִיִּים, Hebräer, so dass מְקוֹם עִבְרִיִּים also ist der heilige Ort der Hebräer. Schon dem Laute nach zu urtheilen, steht Ibrâhîm dem 'Ibrîîm viel näher, als dem Abraham. Das 'Ain ist in das mildere Alef übergegangen, was bekanntlich in allen semitischen Sprachen unzählige Male vorkommt,[1] und aus dem î ist ein â geworden, weil man 'Ibrîîm für Abraham hielt und dasselbe auch hinsichtlich der Aussprache dem Abraham näher zu bringen suchte. Dieses geschah jedoch stufenweise. In der Nabatäischen Landwirthschaft ist der Vokal der zweiten Sylbe zuweilen noch u, welches dem î entspricht, und ehemals (wie es zwar auch jetzt noch gesichieht) stand keine Lesemutter in dem Worte (ابرهيم, nicht ابراهيم). Auch lässt sich die Sache noch auf andere Weise erklären. Das Hebräische der Gorhum hatte einen chaldäischen Anstrich angenommen, und im Chald. heisst der Hebräer 'Ibraä (עִבְרָאָה). Es ist möglich, dass sich hieraus ein hybridischer Plural 'Ibraîm gebildet hat. Was ferner die kaum hörbare Aspiration (هيم) betrifft, so lag diese, wie wir oben gesehen haben, schon in dem r selbst.

Nimmt man diese Erklärung an, so ist der Ausdruck maqôm der Hebräer mit der Geschichte im Einklang. Jene Gegend war ihr maqôm, ihr ḥérem, ihr heiliges Gebiet. Ferner fällt in der arabischen Legende über Abraham alle Absurdität weg. Der mekkanische Tempel wurde von Ibrahîm erbaut und hiess desshalb: beith Ibrahîm;[2] die anṣâb oder Steine, durch welche die Grenzen des heiligen Gebietes bezeichnet wurden, waren von Ibrahîm dort errichtet;[3] der Schatz, der in der Grube des Tempels lag, war von Ibrahîm dort

---

[1] S. z. B. Gesenius, Thesaurus p. 2, 976. Ich mache noch darauf aufmerksam, dass das Hamza, das neben das Alef geschrieben wird, eigentlich ein 'Ain ist; siehe besonders Fleischer in seinen Anmerkungen zu de Sacy's Grammatik p. 122.

[2] Azraqî p. 94. Auch der Tempel hiess der maqâm, z. B. in einem alten Verse bei Ibn-Hisâm p. 96, Z. 3 v. u. (cf. p. 112). Wir haben gesehen, dass die Hebräer ihr maqôm in demselben Sinne gebrauchen.

[3] Azraqî p. 357, 359.

niedergelegt; [1] die wahre Religion, die Mohammed und seine Vorläufer suchten, war der dîn Ibrahîm u. s. w. Nimmt man an, dass hier mit Ibrahîm Abraham gemeint sei, dann sind die angeführten und alle anderen Erzählungen dieser Art eine Absurdität; gibt man dagegen zu, dass die 'Ibrîîm, die Hebräer, damit gemeint sind, dann ist dies keineswegs der Fall. Man sieht also, dass die sogenannten mekkanischen Abrahams-legenden einen historischen Grund haben. Allein die Qoreišiten waren in späterer Zeit mit der Bedeutung des Namens 'Ibrîîm, der unter ihnen fortbestand, unbekannt geworden, und als sie nun von den Nachkommen der in der römischen Zeit mit dem Pentateuch in Arabien eingewanderten Juden hörten, dass eine grosse Anzahl arabische Völker von Abraham und Ismael abstammten, meinten sie, dass der Name 'Ibrîîm derselbe sei als Abraham. Dies lässt sich um so leichter erklären, weil sie sich auch des Namens Ismael noch erinnerten. Eine natürliche Folge hiervon war, dass man Alles, was man noch von den 'Ibrîîm wusste, auf Abraham bezog, und man die einheimischen Traditionen soviel als möglich mit den Erzählungen des Pentateuch, die man von den Juden hörte, in Einklang zu bringen und sie damit zu ergänzen suchte. Auch der Name 'Ibrîîm wurde, wenn man wenigstens nicht schon früher 'Ibraîm sagte, einigermassen geändert, aber so, dass die neue Form immer noch mehr dem Ibrîîm als dem Abraham glich. Als jedoch in späterer Zeit diese kleine Aenderung nicht mehr genügte, und man meinte, dass zwischen Ibrahîm und Abraham noch zu wenig Aehnlichkeit bestand, fühlten sich manche Theologen, sogenannte Koranleser, veranlasst, im Widerspruche mit dem Texte Abrâhâm auszusprechen. [2] Und in Betreff des maqâm Ibrâhîm lässt sich folgende Erklärung geben: das Volk vergass, dass damit das ganze heilige Gebiet bezeichnet war; es legte dem Worte maqâm die Bedeutung bei, die es im Arabischen hat, nämlich der Ort, worauf man die Füsse setzt, und dies war die Veranlassung, dass die Araber glaubten, es sei mit jenem Ausdruck der von ihnen als heilig verehrte Stein gemeint, worauf Abraham gestanden habe.

Höchst merkwürdig ist nun ferner die arabische Legende, dass Ibrâ-

---

[1] 'Alî Dedeh, Awâil, HS. 682, c. 11.

[2] Al-Mo'arrab, HS. 124, fol. 5 v.: فقالوا ابرهيم وهو المشهور وابراهام وقد قُرِئَ به. Siehe ferner Ḥamâsa p. 125.

hîm zu Kutha in Babylonien geboren und dort in's Feuer geworfen worden sei. Dieselbe kommt bei einer sehr grossen Anzahl Autoren vor — ich brauche nur auf die Geographen, die über Kutha sprechen, und auf die Commentatoren des Korans zu Sura 21 hinzuweisen — und ist theilweise jüdischen Ursprungs. Die Juden lasen in der Genesis (15, 7): „Ich bin Jehova, der dich führte (herauszog) aus Ur der Chaldäer," und da man nie recht wusste, wo dieses Ur der Chaldäer zu suchen sei, so betrachtete man Ur als ein Appellativ, Feuer. So wurde es: „aus dem Feuer der Chaldäer," und es entstand die Fabel, dass Abraham (wie die drei Männer im Daniel) von den Chaldäern in's Feuer, in einen brennenden Kalkofen geworfen worden sei.[1] Dass aber dies zu Kutha vorgefallen und Ibrâhîm dort geboren sein sollte, kann unmöglich jüdischen Ursprungs sein, denn das A. T. kennt keine Spur davon; da es sich aber ganz gut auf die arabischen 'Ibrîm beziehen lässt, so darf man mit Recht annehmen, dass jener Theil der Erzählung den Arabern seine Entstehung zu verdanken hat. Nun ist er zwar frühe, schon vor dem Islam, vor dem Abschlusse des Thalmuds (500), zu den babylonischen Juden gekommen. In der babylonischen Gemara zu dem Tractate Baba bathra wird das Ur der Chaldäer identifizirt mit der Kleinseite von Kutha;[2] doch man braucht sich nicht darüber zu verwundern, dass diese arabische Erzählung so frühe zu den babylonischen Juden gekommen ist, denn es bestand zwischen diesen und ihren arabischen Glaubensgenossen ein lebendiger Verkehr, und gleichwie die arab. Juden eine Menge Haggada's von den babylonischen gehört hatten, so haben umgekehrt jene auch diesen Mancherlei mitgetheilt. Allein bei den Juden wollte die Tradition keinen Eingang finden. Denn sie fanden, wie wir schon bemerkten, keine Beweisstelle dafür im A. T., nach welchem sich eher schliessen lässt, dass Abraham's Geburtsort im nördlichen oder nordöstlichen Mesopotamien, als in Babylonien zu suchen ist.[3] Ueberdiess konnte es den Juden nicht angenehm sein, dass Abraham, ein Semit, im Lande Si-

---

[1] S. Beer, Leben Abraham's p. 114.

[2] So übersetzt Beer (Leben Abraham's p. 98) sehr gut עיברא זעירא דכותא (einige Ausgaben des Thalmuds haben כותי, wie auch die Araber schreiben). Ist dies Kutha al-tarîq?

[3] „da eine beabsichtigte Wanderung von Babylonien nach Kanaan (Gen. 11, 31) über das weit nördlicher gelegene Charan ein grosser Umweg gewesen wäre." Beer, a. a. O. p. 99.

near (Babylonien), welches man für chamitisch hielt,[1] geboren sein sollte, und zumal noch in der Stadt, aus welcher die ketzerischen, ihnen so sehr verhassten Samariter gekommen waren, die sie stets Kuthîm nannten. Endlich ist die Erzählung auch mit der jüdischen Sage nicht in Einklang zu bringen, denn wenn Ur ein Appellativ ist und Feuer bedeutet, so ist es natürlich kein Eigenname, und es kann weder Kutha, noch irgend ein anderer Ort damit gemeint sein. Daher kam es denn auch, dass die Ueberlieferung, nachdem sie in der Gemara erwähnt war, wieder spurlos verschwunden ist; es scheint, dass sie bis in's zwölfte Jahrhundert in keinem einzigen jüdischen Buche zu finden ist. Zuerst trifft man sie wieder bei Maimonides an, der in dem moslimischen Cordova geboren war und stets in moslimischen Ländern gelebt hat, — und dieser fand sie in einem arabischen Werke, in der sogenannten nabatäischen Landwirthschaft,[2] einem Buche, das zwar für alt ausgegeben wird, jedoch wie die letzten Untersuchungen dargethan haben, entweder ungeheuer stark interpolirt, oder im Ganzen ein Machwerk aus dem Anfang des zehnten Jahrhunderts ist.[3]

Wenn es nun feststeht, dass die Tradition keine jüdische ist, so ist es um so merkwürdiger, dass die Araber ihr so hartnäckig anhingen. Sie ist für dieselben beinahe zu einem Glaubensartikel geworden. Als Babylonien von dem Islam unterworfen war, hielt man die grossen Aschenhaufen bei Kutha rabba allgemein für die des grossen Feuers, in welches Ibrâhîm geworfen worden war, ja man hat denselben dort eine Kapelle gebaut, und obgleich die moslimischen Schriftsteller mit den Erzählungen der Juden über Abraham's Geburtsort sehr gut bekannt waren, sagen sie doch:[4] „Nach der meist glaubwürdigen Ueberlieferung[5] war sein Geburtsort Kutha in Babylonien."

Einerseits wissen wir jetzt, dass Ibrâhîm nicht Abraham ist, sondern 'Ibrîm, die Hebräer, und anderseits, dass die Qoreisiten, die

---

[1] Hierüber Beer a. a. O.

[2] S. Beer p. 98—9.

[3] Nachmanides und die andern von Beer (p. 98) Aufgezählten, stützten sich auf Maimonides.

[4] Z. B. 'Alî Dedeh, Awâil, HS. 682, c. 10.

[5] علي ارجح الاقوال.

neben den Gorhum zu Mekka wohnten,[1] aus Kutha gekommen sind. Mithin kommen wir zu dem Schlusse, dass sowohl die Qorcisiten als die 'Ibrîîm, d. h. die zweiten Gorhum, beide zusammen aus Kutha kamen. Nimmt man dieses an, so erklärt sich die arabische Legende über Ibrâhîm's Geburtsort von selbst, und ein Dokument anderer Art, als die bisher benutzten, wird, wie ich hoffe, dieses Resultat bestätigen.

Wie uns die Araber berichten, bedienten sich die Gorhum einer Schrift, welche von jenen al-zebur genannt wird;[2] ein sehr bemerkenswerthes Wort, denn es bedeutet: das Psalmbuch. Bekanntlich fand hier eine Verwechslung des b und m statt, und müsste es eigentlich heissen zemur, welches das hebr. zemîr ist (Hymne, Psalm; die Form mizmôr, die allein in den Ueberschriften unserer Psalmen vorkommt, ist aus jüngerer Zeit). Ursprünglich bedeutet also zebur einen Psalm, und dass es bei den Moslimen Psalmbuch bedeutet, ist eine Katachrese. Auch ist es gewiss nicht richtig, dass zebur als der Name der Gorhumschrift gebraucht wurde. Als Juden hatten sie Psalmen (die Frage, ob einige von den unsrigen darunter waren, lasse ich unbeantwortet), und diese waren niedergeschrieben, standen in einem Buche; aber die Araber liessen sich eine übrigens leicht erklärliche Begriffsverwechslung zu Schulden kommen, wenn sie meinten, dass die Schrift so genannt würde; was geschrieben war, hiess so (desshalb bedeutet zebur im Arab.: was geschrieben ist), aber nicht die Schrift selbst. Doch sie blieben dabei nicht stehen, sondern liessen sich durch ihren Irrthum dazu bewegen, dem Verbum zabara die Bedeutung schreiben beizulegen. Dass die Wurzel diese Bedeutung nicht hat, geht aus der Vergleichung mit den übrigen semitischen Sprachen hervor, und auch daraus, dass zebur der Name einer Sprache ist, die in einem Theile von Jemen und Hadh-

---

[1] Bekrî, HS. 421 1, p. 9.

[2] Osiander aus Jâquth, in der Zeitschr. d. D. M. G. VIII, 601. X, 31. — Auch der Name der Gorhumsprache wird von Jâquth genannt; doch Osiander schrieb erst (a. a O. VIII, 601) الزقوقة; später nach derselben HS. und demselben Artikel الوقوفة (X, 31). So lange die Lesart so ungewiss bleibt, ist jeder Versuch einer Erklärung unmöglich. Ich bemerke noch, dass Osiander an einer dritten Stelle (X, 29) als Namen der Schrift الوقوفة angibt, doch wird dies wohl ein Irrthum sein.

ramauth (wahrscheinlich von Nachkommen der Gorhum) gesprochen wurde;[1] doch man sieht jetzt, wie die Araber dazu kamen.

Als die Qoreišiten zu Mohammeds Zeit den Tempel wieder aufbauten, fanden sie einige von den Inschriften, welche die Gorhum in die Steine des Tempels eingehauen hatten; allein sie konnten die fremden Schriftzeichen nicht lesen, und wären sie auch dazu im Stande gewesen, hätten sie doch die Sprache nicht verstanden. Was sie sich also weis machen liessen und uns von ihnen über den Inhalt jener Inschriften mitgetheilt wird, hat nicht den geringsten Werth; um sich hiervon zu überzeugen, braucht man nur ihre sonderbaren Erklärungen nachzusehen.[2]

Glücklicherweise besitzen wir in einer arabischen Handschrift der Leydener Bibliothek ein Facsimile eines Theiles einer jener Inschriften, nämlich derjenigen, welche auf dem Steine steht, der der maqâm Ibrâhîm genannt wird und den Arabern heilig ist; den Gorhum war er es sicherlich nicht, denn wäre dieses der Fall gewesen, so würden sie keine Inschriften eingemeisselt haben, weil, wie man sich erinnern wird, die Vorschrift des Gesetzes bezüglich der Steine (Exod. 20, 25) ausdrücklich sagte: „Wenn ihr euren Meissel darüber bewegt habt, so habt ihr sie entheiligt."

Nach der Beschreibung der Araber[3] ist der maqâm Ibrâhîm ein viereckiger Stein, vierzehn Finger hoch und vierzehn Finger breit. Er ist sehr weich und man hatte bereits Vorsichtsmassregeln nehmen müssen, um ihn zusammenzuhalten, als im Jahre 256 der Hegira (A. D. 870) der Statthalter von Mekka, 'Alî-ibn-al-Ḥasan, dafür sorgte, dass der Stein, der damals aus sieben zusammengesetzten Stücken bestand, für immer vor dem Zerfallen bewahrt blieb. Bei diesem Statthalter befand sich Fâkihî, der Verfasser einer umfangreichen Geschichte von Mekka, wovon unsere Bibliothek den zweiten und letzten Theil besitzt, den Einzigen, der in Europa vorhanden ist. Die Weise, wie man den Stein behandelte, wird von Fâkihî ausführlich beschrieben, doch dies können wir, weil es für unsern Zweck von keiner Wichtigkeit ist, unberücksichtigt lassen. Das aber ist für uns interessant, dass Fâkihî den Stein aufmerksam besichtigt hat; er berichtet, dass auf allen Seiten Inschriften standen, und er hat auf

[1] Jâquth bei Osiander, a. a. O. VIII, 601.

[2] S. Ibn-Hišâm p. 124, Azraqî p. 42—4, 118.

[3] Azraqî p. 278—9; Qazwînî II, p. 78; Fâkihî, HS. 463, fol. 336 r.

Befehl des Statthalters von einer derselben, die in einem Kreise steht, ein Facsimile gemacht, welches man in unserer HS. findet. Die Inschrift wurde damals für eine hebräische oder himjarische gehalten, allein erklären konnte man sie nicht, obgleich Jemand in Aegypten, der das Facsimile sah, behaupten wollte, es seien Hieroglyphen und die erste Zeile bedeute: „Siehe, ich bin Gott, es ist kein Gott ausser mir;" die zweite: „Ein König, dem man nicht widerstreben kann;" die dritte: „Çebaôth."

In Europa hat bisher nur Ein Gelehrter über die Inschrift gesprochen, nämlich Osiander, der während seiner Studien des Himjarischen von meinem Freunde Wright auf das Facsimile in unserer HS. aufmerksam gemacht wurde. Was er darüber sagt in seiner Abhandlung „Zur himjarischen Alterthums- und Sprachkunde," die im Jahre 1856 in der „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft" erschien (s. p. 28—9), ist ungefähr Folgendes: er hält es für unzweifelhaft, dass es eine alte arabische Inschrift ist, meint aber, dass dieselbe (wie natürlich, sagt er) unter den Händen der Abschreiber und wohl auch schon des Autors selbst eine solche Gestalt angenommen habe, dass man zum voraus auf jeden Erklärungsversuch verzichten müsse. Er setzt hinzu, dass einzelne Zeichen, besonders die Buchstaben ב, ת und ה, ziemlich deutlich zu erkennen geben, dass die Schrift mit der himjarischen verwandt ist.

Ich muss gestehen, dass das Facsimile auf mich den ungünstigen Eindruck nicht gemacht hat. Es ist natürlich möglich, dass dasselbe nicht fehlerfrei ist, sei es, dass Fâkihî selbst daran Schuld ist, oder auch die späteren Abschreiber seines Buches. Dazu kommt noch, dass unsere HS. verhältnissmässig jung ist, denn sie ist zu Mekka geschrieben im Jahre 877 der Hegira (A. D. 1472 u. 1473). Doch anderseits ist zu bemerken, dass Fâkihî versichert, er habe sich mit der grössten Sorgfalt bestrebt, das Facsimile so genau, als es nur möglich war, auszuführen;[1] und was die Abschreiber betrifft, sind die Buchstaben der Inschrift so gross und deutlich, so scharfbegrenzt und viereckig, dass sie mit weniger Aufmerksamkeit leicht nachgemacht werden können. Darum hielt ich es nicht für nöthig, jeden Versuch zur Erklärung der Inschrift a priori für Zeitverschwen-

[1] Seine Worte sind (fol. 335 v.): وحكيتُه كما رايتُه مخطوطا فيه ولم آلُ جهدي.

dung anzusehen. Als ich dieselbe zu untersuchen anfing, hatte ich bereits die Beweise, dass die Gorhum Juden waren; dadurch wusste ich, dass die Sprache hebräisch sein musste, und es kam nur darauf an, das Alphabet zu finden. [1] Im Ganzen genommen ist es keins der uns bekannten, aber doch, wie schon Osiander bemerkte, ein semitisches, und alle semitischen Alphabete sind, wie man jetzt allgemein anerkennt, Variationen eines einzigen. [2] Was die Redaction der Zeitschrift [3] von den Buchstaben der alten Inschriften von Haurân sagte, dass sie nämlich theils mit den himjarischen, theils mit den palmyrenischen, theils auch mit den sinaitischen Aehnlichkeit hätten, kann auch gewissermassen von dieser Inschrift gesagt werden. Man trifft diese Erscheinung häufig an. So sagt auch M. A. Levy von den chaldäischen Inschriften, welche Layard unter den Trümmern Babels gefunden hat: „Die Buchstaben sind den hebr. nicht unähnlich, theilweise gleichen sie den mendaitischen und syrischen." [4] Wie man in dergleichen Fällen thut, [5] habe ich meine Zuflucht zu der vergleichenden Paläographie genommen. Drei Buchstaben hat Osiander bereits aus dem Himjarischen erkannt, denn wo er ב, ה und ת liest, stimme ich mit ihm überein; wie ich die übrigen lese, zeigt das beigefügte vergleichende Alphabet. Die Bemerkungen, für die ich darin keinen Raum fand, stehen in der Beilage B.

Ich lese die Inschrift in folgender Weise, mit Hinzufügung eines Wau vor dem ersten Worte, welches entweder von Fâkihî nicht bemerkt worden ist, oder unlesbar geworden war:

---

[1] Aus welcher Zeit unsere gewöhnliche hebräische Schrift ist, die sogenannte Quadratschrift, darüber bestehen verschiedene Meinungen. Während Einige mit den Juden der Ansicht sind, dass dieselbe von Esra eingeführt worden sei, meint dagegen Kopp, dass sie um acht Jahrhunderte jünger und erst im vierten Jahrhundert n. Chr. entstanden sei (Bilder und Schriften der Vorzeit II). Letztere Meinung halte ich für wahrscheinlicher, obgleich nicht von einer Einführung sondern nur von einer stufenweisen Entwickelung die Rede sein kann.

[2] So sagt M. A. Levy sehr richtig (in der Zeitschr. d. D. M. G. XII, p. 210): „Aus der Heimath der altsemitischen Schrift, aus Babylon, haben zunächst die semitischen Völkerschaften die Schrift entlehnt, die dann in den verschiedenen Ländern eine verschiedene Entwickelung durchgemacht hat, bald mehr, bald minder die Züge der Heimath beibehaltend oder umgestaltend. Die ältern Estrangeloformen tragen ebenso sehr das Gepräge babylonischen Ursprungs wie die palmyrenischen Inschriften."

[3] XII, p. 343.

[4] Zeitschr. d. D. M. G. IX, p. 466.

[5] Vgl. Blau in der Zeitschr. d. D. M. G. XV, p. 454.

(1)יסח כל נש ירו
שלם והעם בבת
י עד נרגלדד ארמם

Mit den Vokalen und Lesemüttern:

(1)יַסַח כָּל־נְשִׂיאֵי יְרוּ
שָׁלַם וְהָעָם בְּבֵית
י עַד נֶרְגַלְדַּד אֲרַמִּים

Und er führte weg alle Vornehmen von Jerusalem und das Volk im Hause Jehova's[1] nach Nergaldâd der Aramäer.

In den Worten ist Folgendes zu bemerken:

Weil altem Gebrauche gemäss die Lesemütter nicht geschrieben werden, so wird נְשִׂיאֵי einfach נש gesehrieben. Man könnte auch lesen נְשֵׂי (II Kön. 24, 15 werden die נְשֵׂי הַמֶּלֶךְ unter den Weggeführten genannt), doch ieh glaube, dass die andere Lesart die bessere ist, denn in diesem Falle findet eine Opposition statt (die Vornehmen und das Volk) und Jerem. 24, 1 werden unter den Weggeführten genannt die שָׂרֵי יְהוּדָה, was dasselbe ist, und 29, 2 die שָׂרֵי יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם. Dass הָעָם weggeführt wurde, steht auch Jerem. 29, 1.

Judäa heisst in der Insehrift בית יהוה, das Haus Jehova's. Meistens versteht man unter diesem Ausdruck das Volk, die Israeliten;[2] allein Hitzig hat zu Jerem. 12, 7 („Ieh habe mein Haus verlassen") bereits bemerkt: „das heisst, in diesem Zusammenhange: mein Land; vergleiehe Ezech. 8, 12 und 9, 9 mit Hosea 9, 15." Und so bemerkt derselbe berühmte Gelehrte zu Hosea 8, 1 dieses: „Das Haus Jehova's hier und 9, 15 ist das Land Jehova's, 9, 3." Wenn man die angeführten Stellen vergleieht, dann sieht man, dass die Bemerkung vollständig begründet ist. Besonders geht dies aus der Vergleichung des Jerem. 12, 7 hervor, wo Jehova sagt: עָזַבְתִּי אֶת־בֵּיתִי, mit den beiden Stellen aus Ezechiel, wo diejenigen Einwohner von Jerusalem, die nicht in's Exil weggeführt worden sind, sagen: עָזַב יהוה אֶת־הָאָרֶץ, und Hos. 9, 3 steht אֶרֶץ יהוה. Vgl. auch Dan. 1, 2 und Hitzig z. d. St.

Damit nun ferner die Praeposition עד keinen Anstoss errege und man nicht glaube, dass dafür אֶל stehen müsse, lasse ieh hier die Worte des Gesenius im Thesaurus unter עד folgen: „ad i. q. אֶל, de motu versus aliquid et de transitu per spatium interiectum (ef. etym.)

---

[1] D. h. das Land Jehova's, Judäa, wie ich gleich zeigen werde.

[2] So Gesenius, Thesaurus p. 193a.

potius quam de adventu in termino. Gen. 38, 1: וַיֵּט עַד אִישׁ עֲדֻלָּמִי et devertit ad virum Adullamensem, et sic הָלַךְ עַד ire ad I Sam. 9, 9, בוא עַד se convertere ad, שׁוּב עַד redire, se convertere ad; it. de animi directione ad aliqu. הִתְבּוֹנֵן עַד Iob. 32, 12; 38, 18 (sq. אֶל, עַל), הֶאֱזִין עַד Num. 23, 18."

Eine Erklärung solcher Inschriften, deren Alphabet erst durch Vergleichung mit andern gefunden werden muss, hat freilich immer etwas Ungewisses; allein ich gebe meine Lesart dennoch mit einigem Vertrauen, und zwar aus diesen Gründen. Erstlich hat Osiander bereits drei Buchstaben erkannt, von welchen einer zweimal vorkommt; da ich sie ebenso lese als er, stimme ich also hinsichtlich vier Buchstaben mit ihm überein, und glaube schon hiermit genugsam gezeigt zu haben, dass ich nicht willkürlich gehandelt habe. Zweitens wird meine Lesart der übrigen Buchstaben durch die vergleichende Paläographie begründet, und unter diesen kommen ebenfalls einige mehr als einmal vor. Dieses liess der Willkür wieder keinen Spielraum, und wenn nun die Inschrift gut hebräisch ist und einen gesunden Sinn hat, was ohne Zweifel der Fall ist, dann mag wohl noch ein streitiger Punkt übrig bleiben (nämlich נש in der ersten Zeile), allein ich glaube doch sagen zu können, dass die Erklärung des Uebrigen gut begründet ist.

Was den sachlichen Inhalt betrifft, ist es klar, dass von den von Nebucadnezar oder einem seiner Feldherren nach Babylonien weggeführten Juden die Rede ist. Jener oder dieser muss in einem andern Theile der Inschrift genannt sein; denn wir besitzen nur ein Fragment von den Inschriften, mit welchen nach Fâkihî der Stein beschrieben war. Auch unter diesem Fragment hat noch mehr gestanden, denn Fâkihî sagt, nachdem er das Facsimile fertig hatte: „Dies sind die Zeilen, die ich habe unterscheiden können; es folgte noch mehr, das ich nicht unterscheiden konnte und darum auch nicht aufgezeichnet habe." [1] Wir dürfen daher annehmen, dass die Inschrift über die Schicksale der Gorhum handelt, und zwar von der Zeit ihrer Wegführung aus Judäa bis auf ihre Niederlassung zu Mekka.

Welche von den zwei oder drei Wegführungen, die zur Zeit Nebucadnezars stattfanden, gemeint sei, geht aus der Inschrift nicht

---

[1] فهذا ما استبان لي من الخطوط وقد بقيت منه بقية لم تستبن لي فلم اكتبها.

deutlich hervor, jedoch wird der Ort genannt, wohin die Juden geführt wurden, nämlich Nergaldâd der Aramäer. Dieser Name ist aus zwei Wörtern zusammengestellt, nämlich aus dem persischen dâta, dâd, welches gegeben bedeutet, und aus dem Eigennamen Nergal. Bekanntlich war dies der Name des Gottes, der in Kutha verehrt wurde; s. II Kön. 17, 30. Nergaldâd bedeutet demnach: von Nergal gegeben, und ist die Stadt, die sonst Kuth oder Kutha genannt wird. Man vergleiche den Namen Baghdâd, der in gleicher Weise aus Bagh, dem Namen eines dort verehrten Gottes, und aus dâd zusammengestellt ist;[1] also von Bagh gegeben. Ferner kann man noch vergleichen Chodâdâd, im Persischen ein Eigenname, der dem lateinischen Deodatus entspricht; so hiess auch Mysore unter der Regierung des Tippu, und dieser Name bedeutete, dass das Land dem Sultan von Gott gegeben sei. Ein anderer Name mit der Endung dâd in Babylonien ist Sindâd.

Es wäre nicht unmöglich, dass die in der Inschrift genannte Stadt Nergaldâd der Aramäer, Nergaldâd in Aram bedeute, und Babylonien einen Theil des Landes Aram ausmache. Zwar versteht man gewöhnlich unter Aram Syrien und Mesopotamien, doch der Name ist auf Assyrien übertragen, und Assyrien bestand im weiteren Sinne theilweise aus Babylonien, oder im engeren Sinne aus Babylonien allein.[2] Aber es gibt noch eine andere natürlichere Erklärung. In der Inschrift steht nicht: Nergaldâd in Aram, sondern: Nergaldâd der Aramäer, und dies bedeutet nichts Anders, als dass die Stadt, oder richtiger ein grosser Theil der Stadt, von Aramäern bewohnt war. Dass dies wirklich so war, beweist der echt aramäische Name Kutha rabba; dieser Umstand allein wäre schon hinreichend, uns zu der Annahme zu berechtigen, dass die Stadt, zum Theile wenigstens, von Aramäern bewohnt war; hierzu kommt noch die Erscheinung, dass das Aramäische zu und nach Nebucadnezars Zeit allmählig immer mehr in die Sprache der Juden eindringt, bis diese endlich gänzlich darin aufgeht. Ich gebe wohl zu, dass ihr Aufenthalt in Babylonien nicht die einzige Ursache hiervon war, allein er war denn doch eine der Ursachen. Anderseits muss man jedoch bemerken, dass die Aramäer, die vielleicht von diesem oder jenem assyrischen oder babylonischen Könige, nach

[1] Siehe den persischen Text bei Hammer-Purgstall, Gemäldesaal der Lebensbeschr. grosser moslimischer Herrscher II, p. 180, Anm. 1.

[2] S. Quatremère im Nouveau Journ. asiat. XV, p. 123 ff.

dem Gebrauche jener Despoten, nach Kutha versetzt worden waren dort wohl den zahlreichsten, jedoch nicht den einzigen und gewiss auch nicht den ältesten Theil der Bevölkerung ausmachten. Es gab auch iranische Einwohner, was sowohl der Name des Gottes Nergal beweist, den man vergebens aus dem Semitischen zu erklären suchte und der iranisch zu sein scheint,[1] als auch das Wort dâd, das ohne Zweifel iranisch ist. Folglich waren in Kutha zwei Arten der Bevölkerung mit verschiedenen Sprachen, und es ist bekannt, dass in Babylonien im Allgemeinen schon seit den ältesten Zeiten die verschiedenartigsten Völker zusammengeströmt waren. In der Hauptstadt Babel selbst herrschte eine solche Verschiedenheit der Sprachen, dass die Bewohner des einen Stadttheiles die eines andern nicht verstanden, und die Mythe vom babylonischen Thurmbau und der Sprachverwirrung fand gerade darin ihren Ursprung. Dass die Stadt aber zwei Namen hatte, ist im Oriente nicht ungewöhnlich; der eine war von dem Gotte, der andere, wie es scheint, von den Einwohnern abgeleitet; denn Kuth oder Kutha wird wohl mit den *Κίσσιοι*, den *Κοσσαῖοι* und dem Namen der heutigen Landschaft Chuzistân (Land der Chuz) in Beziehung stehen.

Fassen wir nun alles Obengesagte zusammen, dann sind hoffentlich alle unsere Annahmen hinreichend bewiesen, und zwar erstlich, dass die Gorhum Juden waren, welche von den Babyloniern aus Judäa gefangen weggeführt worden waren; dann, dass sie in der Stadt Kutha rabba in Babylonien neue Wohnsitze erhielten; ferner, dass sie dort mit gleichfalls von den Babyloniern in's Exil geführten Arabern zusammenwohnten, und endlich, dass sie mit diesen flüchteten und sich zu Mekka niederliessen. Vielleicht gehörten sie zu den Gér, den Gerräern des Eratosthenes, die nach der heutigen Landschaft al-Bahrein zogen, und es ist möglich, dass die Berühmtheit des mekkanischen Tempels, als des grössten israelitischen Heiligthums in Arabien, sie veranlasste, die Küsten des persischen Golfes zu verlassen und sich in der Nähe jenes Tempels anzusiedeln. Mit Gewissheit lässt sich hierüber nichts sagen, und ebenso wenig kann die Zeit ihrer Flucht aus Kutha genau bestimmt werden. Nur das darf

[1] Nach von Bohlen's Ansicht ist Nergal das sanskritische Nrigal, die Menschen verschlingend (der Gott wird für Mars gehalten). Ob dieselbe annehmbar sei, kann ich nicht beurtheilen, allein Gesenius glaubt, dass sie viele Anhänger finden werde (Thesaurus in voce).

man annehmen, dass dieselbe in dem sechsten Jahrhundert stattfand, und zwar vor der Eroberung Babels unter Cyrus im Jahre 538; denn unter der persischen Herrschaft wurde der Zustand der weggeführten Juden besser; es wurde ihnen erlaubt, nach Judäa zurückzukehren, und gerade der Umstand, dass nicht viele von dieser Erlaubniss Gebrauch machten, beweist, dass ihr Loos in Babylonien damals sehr erträglich war. Unter der persischen Herrschaft gab es also keinen Grund zur Flucht, wie zur Zeit der drückenden babylonischen.

Die zweiten Gorhum brachten keine Neuerungen in die Religion, was auch schwerlich ging, da sie mit den ersten Gorhum zusammenwohnten; doch man braucht sich ohnehin nicht darüber zu verwundern, wenn man die religiösen Zustände der Juden vor und in dem Exil näher in's Auge fasst. Der reine Jehovismus hatte damals lange noch nicht gesiegt; erst nach der Rückkehr aus dem Exil, als der Pentatcuch von Esra verkündigt worden war, war dieses der Fall. Vor dieser Zeit hatte der grösste Theil der Juden ganz andere Ideen: während vor oder nach dem Falle Jerusalems die jehovistischen Propheten die Ursache aller Schicksalsschläge, welche das Volk trafen, darin sahen, dass das Volk Jehova nicht diente, hatte das Volk gerade entgegengesetzte Ansichten. Man höre nur, was die Juden, die nach der Einnahme von Jerusalem und der Ermordung des Gedalja mit Jeremia nach Aegypten geflüchtet waren, auf die Ermahnungen dieses Propheten antworteten: „Du hast zu uns geredet," sagten sie, „im Namen Jehova's, aber wir wollen nicht auf deine Worte hören. Wir werden thun, wie wir gesagt haben: wir werden die Königin des Himmels anbeten, ihr wollen wir Rauch- und Trankopfer bringen, wie wir und unsre Väter gethan haben, und unsere Könige und Vornehmen in den Städten Juda's, in den Stadttheilen Jerusalems. Damals hatten wir Brod im Ueberfluss, damals waren wir glücklich, damals traf uns kein Unheil; aber seitdem wir aufgehört haben, der Königin des Himmels Rauch- und Trankopfer darzubringen, leiden wir Mangel an Allem, und wir werden durch das Schwert und den Hunger aufgezehrt." [1] Ist es Einem nicht, als ob man die Römer sprechen hörte in dem Augenblicke, als das Reich von den Barbaren zerstört wurde? Denn auch sie glaubten, dass das Verwahrlosen der alten Religion die Ursache alles Unglücks sei, das zu jener Zeit über sie hereinbrach; sie meinten, dass das Christenthum Schuld sei

[1] Jeremia 44, 16—18.

an der Verwüstung des Reiches, das die alten Götter so gut und treulich beschirmt hatten.

Unsere ferneren Beweise für den israelitischen Ursprung der Gorhum haben nach der Erklärung der Inschrift Vieles von ihrem Interesse verloren, denn nimmt man meine Lesart an, so ist die Sache entschieden. Dennoch glaube ich, die hauptsächlichsten nicht unerwähnt lassen zu dürfen, denn einige davon sind wichtig für die Geschichte der Gorhum, für den Einfluss, den sie auf die Stifter des Islams ausgeübt haben, und für die Geschichte des Pentateuch. Ueberdiess müssen auch einige Irrthümer beseitigt werden.

---

Erstlich haben wir denn die Namen der Könige der Gorhum, wie die Araber sagen, die wahrscheinlich mit dem hebr. Namen nasi (נָשִׂיא), Oberhaupt, genannt wurden, denn dieser Titel findet sich noch in einem Verse eines vorislamischen Dichters:[1]

لنا ناسِيٌ نمشون تحت لوائه يحلُّ اذا شاء الشهور ويحرم

Wir haben einen Nasi, unter dessen Banner wir marschiren; wenn er will, erklärt er die Monate für heilig oder nicht heilig.

„Unter dessen Banner," bedeutet: „unter dessen Befehl,"[2] denn das Oberhaupt trug gewöhnlich selbst das Banner,[3] und das Wort nasi ist sehr geeignet; so heissen die israelitischen Stammfürsten im Pentateuch und sonst; so nennt sich Simon der Makkabäer auf seinen Münzen, und dieses war der Titel des Präsidenten des Sanhedrins. Allein die Araber, deren Sprache ihnen über dies Wort keine Erklärung gab, haben es auch in späterer Zeit nicht verstanden. Der Name ging von der damit bezeichneten Person auf deren Handlung über, nämlich auf das für heilig oder nicht heilig Erklären der Monate, d. h. auf das Bestimmen, in welchen Monaten es erlaubt sei zu streiten und in welchen nicht, und nun haben die arabischen Philologen das Wort nasi von dem Verbe نَسَأَ abgeleitet, welches auf-

[1] Dieser von Bîrunî angeführte Vers steht in der sorgfältig bearbeiteten Abhandlung über den alten arabischen Kalender, welche Mahmud Effendi im Journal asiat. (5e Série XI) geliefert hat. Siehe daselbst p. 182.

[2] So übersetzt auch Mahmud Effendi ganz richtig: sous l'ordre duquel.

[3] Siehe die Stellen angeführt in meinen Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne I, p. 87, Anm. 2, 2e édit.

schieben bedeutet; darum erklären sie nasi ganz unrichtig mit Aufschub (تاخير).[1]

Die Aufzählung der Gorhumfürsten, nach welcher sich alle europäischen Gelehrten gerichtet haben, steht bei Abu-'l-fedâ und Ibn-Chaldun;[2] beide haben sie (wie man aus dem letzteren sieht) aus Ibn-Sa'îd aufgenommen (bekanntlich hat auch Abu-'l-fedâ diesen Autor häufig benutzt) und sie ist folgende:

1 Gorhum.[3]
2 'Abd-Jâlîl, sein Sohn.
3 جرشم, Sohn des 'Abd-Jâlîl.
4 'Abd-al-Madân, Sohn des جرشم.
5 Der Name dieses, der ein Sohn des Vorigen genannt wird, ist ungewiss; Abu-'l-fedâ hat بعدله gefunden und hat so geschrieben, ohne diacritische Punkte;[4] Ibn-Chaldun schrieb, um denn doch Etwas zu bieten بقيلة, das wohl nicht gut sein wird, denn der zweite Buchstabe ist ein ع oder غ, und kein ق.
6 'Abd-al-masîḥ, Sohn des Vorigen.
7 Modhâdh (der Erste), Sohn des 'Abd-al-masîḥ.
8 'Amr, Sohn des Modhâdh.[5]
9 al-Ḥârith, sein Bruder.
10 'Amr, Sohn des al-Ḥârith.
11 Bišr, Bruder des Vorigen.
12 Modhâdh (der Zweite), Sohn des 'Amr, Sohn des Modhâdh (des Ersten).

Ob man sich auf diese Tabelle verlassen könne, ist wohl zu bezweifeln. Man sucht sie vergebens bei den alten Historikern, welche

---

[1] Dass nasi auch das Einschalten eines Monats bedeuten sollte, welches den Zweck gehabt habe, das Mondjahr mit dem Sonnenjahr auszugleichen, und dass die Araber ungefähr zwei Jahrhunderte vor Mohammed durch die Juden damit bekannt geworden seien, scheint eine Erdichtung Abu-Ma'šar's zu sein, welcher im dritten Jahrhundert der Hegira lebte und dem Andere nachgeschrieben haben. Siehe die angeführte Abhandlung Mahmud Effendi's.

[2] Abu-'l-fedâ, Hist. anteisl. p. 130 ed. Fleischer; Ibn-Chaldun (HS. 1350 II) hat diese Königsliste zweimal, fol. 13 v. und 109 v.

[3] So an den drei angeführten Stellen; die zwei Variauten, welche Caussin de Perceval gibt (Essai etc. I, p. 195), sind entweder Vermuthungen von ihm selbst, oder Fehler der pariser HS. von Ibn-Chaldun.

[4] Vgl. Fleischer's Anm. zu p. 130, Z. 11.

[5] Caussin de Perceval (Essai etc. I, p. 195) drückt sich also aus: „Suivant Ibn-Khaldoun, le huitième personnage de ce tableau, 'Amr fils de Modhâdh, n'aurait point régné." Man könnte hieraus leicht schliessen, dass Ibn-Chaldun dieses ausdrücklich sage, was jedoch nicht der Fall ist. Der Achte ist aus Unvorsichtigkeit ausgelassen, was entweder von Ibn-Chaldun oder bereits von dem Abschreiber der HS., welche jener vor sich hatte, geschehen ist.

die Geschichte von Mekka beschrieben, und wahrscheinlich nicht unterlassen haben würden sie mitzutheilen, wenn dieselbe ihnen bekannt gewesen wäre oder sie sich von ihrem Werthe überzeugt gehalten hätten. Der Schriftsteller, durch welchen sie auf uns gekommen ist, Ibn-Sa'îd (Alî), lebte erst im dreizehnten Jahrhundert und hat für die alte Geschichte von Arabien Bücher zu Rathe gezogen, die er in der Bibliothek zu Bagdad fand;[1] was er aber daraus schöpfte ist nicht immer glaubwürdig, und diese Tabelle erregt schon an und für sich Misstrauen. Der Name des Volkes, Gorhum, ist der eines Königs geworden, eine Erscheinung, die häufig in den unhistorischen Genealogien der Semiten vorkommt. Ferner ist die Zahl der Namen viel zu klein, um die lange Periode auszufüllen, während welcher die Gorhum zu Mekka gewesen sind.

Authentisch ist also die Tabelle nicht, und das Beste, was sich davon sagen lässt, ist, dass man sich noch der Namen der alten Fürsten in Mekka erinnerte, und damit so gut es eben gehen konnte eine genealogische Tabelle derselben aufstellte. Allein sogar die Echtheit einiger dieser Namen kann in Zweifel gezogen werden. Es sind ihrer acht, denn Gorhum fällt weg, Modhâdh und 'Amr kommen beide zweimal vor und der Name des fünften Fürsten ist nicht zu bestimmen. Unter diesen acht sind drei arabische ('Amr, al-Hârith und Bišr), was wohl möglich ist: die Gorhum können, weil sie unter Arabern lebten, ebenso wohl arabische Namen angenommen haben, als die Juden in Aegypten und die Juden in Palästina unter der Herrschaft der Seleuciden griechische Namen annahmen.[2] Drei andere findet man zwar auch bei den Arabern, doch sie verursachen Schwierigkeit. Erstlich 'Abd-Jâlîl und 'Abd-al-Madân. Die arab. Philologen halten Jâlîl und al-Madân für Götzennamen. Berichte über diese Götzen würde man, glaube ich, vergebens suchen,[3] und es wäre nicht unmöglich, dass die arabischen Philologen dieselben (deren Namen aus dem Arabischen nicht zu erklären waren) fingirten, um die

---

[1] Siehe Ibn-Chaldun, HS. 1350 II, fol. 11 v.

[2] Die Sache ist bekannt, doch nähere Beweise findet man bei Winer, RWB. II, p. 134.

[3] Osiander in seinen Studien über die vorislam. Religion der Araber (Zeitschr. d. D. M. G. VII, p. 492), nennt die Namen, weiss aber nichts darüber zu sagen. Krehl gibt in seinem Buche über denselben Gegenstand nicht einmal die Namen an. Was Ley sagt (de templi Mecc. orig. p. 31): „quae idola Muhammedis etiam tempore culta," steht nirgends, ist gänzlich aus der Luft gegriffen.

Eigennamen zu erklären. Aber angenommen, es wären Götzen, dann wurden sie doch sicherlich nicht zu Mekka verehrt: denn von einem Cultus eines Jâlîl und al-Madân ist dort nicht die geringste Spur zu finden. 'Abd-al-masîḥ könnte bedeuten: Diener des Messias, und allein diesem Namen nach (denn weiter ist er vollständig unbekannt) hat man ihn zu einem Christen gemacht.[1] Gleichwohl fehlt es an jeglichem Beweis, dass die Gorhum jemals mit dem Christenthume in einiger Beziehung gestanden haben sollten, und wenn auch in dem Tempel, welchen die Qoreišiten zur Zeit Mohammeds bauten, auf einer der Säulen ein Bild von Jesus und der heiligen Jungfrau gezeichnet war,[2] so beweist dies noch nichts für den älteren Tempel der Gorhum. Was mich betrifft, wäre ich der Ansicht nicht abgeneigt, dass diese drei sonst nirgends als in der Tabelle vorkommenden Namen keine alte Erinnerungen sind; ich vermuthe, dass sie von einem Genealogen fingirt worden sind, um die Lücke auszufüllen, die durch den Mangel an bekannten Namen offen geblieben war. Doch wir brauchen uns mit einer Vermuthung nicht zufrieden zu stellen, sondern können getrost und mit Gewissheit sagen, dass die ganze Tabelle apocryph, in sehr später Zeit fabrizirt ist. Gewiss hätten die europäischen Gelehrten daraus nicht den Schluss gezogen, dass Jâlîl und al-Madân und selbst Jesus von den Gorhum verehrt worden seien, sie würden dieselbe nicht als eine chronologische Grundlage betrachtet haben, nach welcher ein König Gorhum (!) sich im ersten Jahrhundert v. Chr. in Mekka niedergelassen habe, wenn sie gewusst hätten, dass bei einem Schriftsteller, der drei Jahrhunderte älter ist als Ibn-Sa'îd, eine andere Tabelle zu finden sei, welche von jener gänzlich verschieden ist. Sie meinten, dass „die Historiker übereinstimmten bezüglich der Namen dieser Fürsten, der Reihenfolge ihrer Regierungen und der Zahl der neun Geschlechter, die sich aus ihrer Verwandtschaft ergibt,"[3] während diese Uebereinstimmung darin besteht, dass ein Schriftsteller des dreizehnten Jahrhunderts (Ibn-Sa'îd) eine genealogische Tabelle aufstellte, und diese von zwei Andern abgeschrieben wurde.

Jene andere steht bei Mas'udî,[4] der 944 schrieb, und besteht aus

---

[1] So Ley p. 31, Osiander a. a. O.

[2] Hierauf beruft sich Caussin de Perceval, Essai etc. I, p. 198.

[3] Caussin de Perceval's eigene Worte I, p. 195.

[4] Cap. 39, HS. 282 p. 227.

diesen vier Namen: 1 Modhâdh I, regierte 100 Jahre; 2 Amr, 120 Jahre; 3 al-Hârith, 200 Jahre; 4 Modhâdh II, 40 Jahre.[1] Also zusammen 660 Jahre, was ein viel grösserer Zeitraum ist, als der der neun Geschlechter (297 Jahre) der andern Tabelle. In dieser Hinsicht ist die letztere besser, und es lässt sich aus ihr ersehen, dass man sich noch wohl erinnerte, dass der Aufenthalt der Gorhum zu Mekka von langer Dauer gewesen war; übrigens aber gehören Regierungen von 100, 120 und 200 Jahren dem Reiche der Mythe an; sowie die ganze Tabelle und ebenfalls auch die andere, deren Namen theilweise gar nicht bestehen können. Beide heben sich gegenseitig auf. Als die Araber anfingen Geschichte zu schreiben, war von den Gorhum nichts übrig, als schwache Erinnerungen, wesshalb es die ältesten und glaubwürdigsten Historiker nicht wagten, eine genealogische Tabelle jener Fürsten aufzustellen. Ibn-Hisâm (p. 71) begnügt sich damit, dass er sagt, der erste derselben habe Modhâdh geheissen. Indessen waren die Gorhum das Eigenthum der Sage geworden, und Dichter hatten einzelnen unter ihnen längere oder kürzere Gedichte in den Mund gelegt. Dieses hatte allmählig stattgefunden, und da man wusste wie jung die arabische Poesie sei, fanden die bewussten Verse in der ersten Zeit wenig Zutrauen. Allein die Araber wussten ihre Zweifel zu beschwichtigen, und der letzte der Gorhum — eine romantische Figur, ungefähr wie „le dernier Abencerage" — wurde, wie sonderbar es sich auch anhörte und obgleich dessen eigentlicher Name nicht feststand, der älteste arabische Dichter.[2] Bis hierher war Alles gut; allein der Semit, der sogenannte gelehrte wenigstens, lässt sich an einer poetischen Sage nicht genügen; er will Historisches, trocken Historisches dabei haben: Genealogien, Verzeichnisse der Könige. Doch diese bestehen nicht; — nun, so macht man sie; dagegen trägt eine gewisse Klasse der späteren Araber, die einen anderen Begriff von Treue und Ehrlichkeit hatten, als wir, kein Bedenken. Aber eine natürliche Folge hiervon war, dass Jeder nach eigenem Gutdünken handelte, und jene Tabel-

[1] Die Familienbeziehungen zwischen diesen Personen werden zwar angegeben, jedoch so, dass es unmöglich ist, eine genealogische Tabelle aufzustellen. Ob die Schuld an dem Abschreiber unserer HS., oder an dem Genealogen selbst liegt, wird der dritte Band der im Augenblicke noch nicht erschienenen pariser Ausgabe von Mas'udî zeigen.

[2] S. Ibn-Hisâm p. 73, 74 (wo man قَاتِلُهَا lesen muss) und vgl. Azraqî p. 56.

len darum so ungeheuer verschieden sind. Es konnte nicht anders kommen, denn sie stammen aus verschiedenen Fabriken.

Nachdem wir also gesehen haben, was von den Tabellen zu halten ist, wollen wir sie weiter unberücksichtigt lassen. Nur einer der darin enthaltenen Namen steht fest; derselbe ist hebräisch und wahrscheinlich werden die andern Gorhum auch wohl hebr. Namen gehabt haben. Vielleicht liesse sich auch noch ein anderer Name für echt annehmen, nämlich جرشم in der Tabelle des Ibn-Sa'îd. Das Arabische kennt ein solches Wort nicht, weder als Appellativ, noch als Eigennamen,[1] wohl aber das Hebräische. Es ist der hebr. Name Gersom, גֵּרְשֹׁם, ohne dass ein einziger Buchstabe verändert sei. Bei den Hebräern war dies ein gewöhnlicher Name und er findet sich häufig im A. T. So hiess der älteste Sohn Mose's, ferner auch ein Sohn Levi's und ein Zeitgenosse Esra's.[2] Dieser Name, der auch Gerson (גֵּרְשׁוֹן) gesprochen und geschrieben wird, würde bei einem der γυγάδες, der gérîm, etwas Charakteristisches haben. Die Endung om oder on ist gewiss die des Adjectivs (s. oben S. 96) und גָּרַשׁ bedeutet vertreiben (ein Volk aus einem Lande), so dass Gersom oder Gerson Vertriebener bedeutet. Aber Exodus 2, 22 lässt es scheinen als ob das Wort zusammengestellt sei aus גֵּר und שָׁם, d. h. Fremdling (gér) dort. Zwar ist die Etymologie unrichtig, doch sie zeigt uns, welchen Begriff die Juden mit diesem Worte verbanden. Es könnte also wohl möglich sein, dass dieser Name echt wäre; doch wie dem auch sei, über den andern Namen Modhâdh (مضاض) kann nicht der geringste Zweifel bestehen, denn er kommt bei allen arab. Schriftstellern vor, welche über die Gorhum sprechen, sogar bei den ältesten. Nach Ibn-Hisâm[3] ist die Aussprache sowohl Modhâdh als Midhâdh, doch ist die erstere die gewöhnlichere.

Dieser Name, der mehr Zeit in Anspruch nehmen wird, ist nicht arabisch, und man findet ihn, wie Caussin de Perceval (I, p. 35) bereits bemerkt hat, nur bei den Gorhum, und bei keinem einzigen

---

[1] Ich glaube dieses mit einigem Zutrauen sagen zu dürfen, weil man einen solchen Eigennamen in Werken, als der Mosthabih von Dzahabî, der Qâmus u. s. w. nicht findet, und besonders auch weil Dr. de Jong, der durch seine Bearbeitung des Dzahabî (u. d. Pr.) eine grosse Anzahl arab. Eigennamen kennt, mir versichert, dass ihm جرشم niemals vorgekommen sei.

[2] Die Beweisstellen im Thesaurus von Gesenius.

Pag. 4, Z. 4 v. u., 71, Z. 14 u. 15.

andern Stamm. Doch haben dieser Gelehrte sowohl, als auch viele andere diesen Namen mit Unrecht mit Almodâd (אַלְמוֹדָד) id ntifizirt, der Gen. 10, 26 als ein Sohn Joqtans unter den Araber des Südens genannt wird. Diese Meinung ist falsch, jedoch nic t aus dem Grunde, den Gesenius (Thes. p. 93) anführt, indem e sagt, dass das arabische dhad dem hebräischen daleth nicht entspr che; dieses ist wohl so und es ist zwischen beiden Buchstaben nur ein kleiner Unterschied. De Sacy, Gramm. arabe I, p. 20: „Le ض répond au D articulé plus fortement que le d français, ou avec une sorte d'emphase." Sprenger, Mohammad I, p. 3: „ض = dh ist dem d sehr ähnlich, nur wird die Zunge kräftig gegen die obern Vorderzähne gestämmt." Rödiger, der das Werk des Gesenius fortgesetzt hat, hat denn auch mit Recht die Meinung seines Vorgängers verworfen; er nimmt die Verwechslung des daleth, çade und dhad ohne Weiteres an (s. Thes. p. 1143—4), und hat u. a. schon bemerkt: רָדַר = רָצַץ = رَضَّ; — ferner vergleiche man דָּבַב mit دَبَّ und ضَبَّ; — נָדַר (Gesen. Kal 1) mit نَضَّ (Freytag I[a], 5); — נָדַח mit نضح (Freytag I[a], 12); — نهد mit نهض u. s. w. Der von Gesenius angeführte Grund ist also nicht stichhaltig; allein es gibt einen andern. Wenn die Aussprache der Massorethen richtig ist, d. h. wenn der erste Vokal wirklich ein Pathach ist, so kann al nichts Anders sein, als der arabische Artikel; weil aber der Name Modhâdh niemals den Artikel bei sich hat, so ist es nicht derselbe, denn bekanntlich beobachten die Araber beim Gebrauch des Artikels die grösste Genauigkeit. Ist dagegen die Aussprache der Massorethen unrichtig, haben sie die wahre Aussprache el (= Gott) geändert, wie sie dies mehrmals gethan haben,[1] und wie dies von dem alex. Uebersetzer, der Ἐλμωδὰδ schreibt, nicht geschehen ist — dann kann dieses wesentliche Wort schwerlich wegfallen und kommen wir zu demselben Schlusse.[2] Meiner Meinung nach ist Elmodâd die richtige Lesart, denn ich bezweifle sehr, ob schon zu der Zeit, als die Völkertafel der Genesis aufgestellt wurde, in Süd-Arabien Völker wohnten, die zu den Ma'additen, den einzigen, die den Artikel al haben, gehörten. Ueberdiess werden die

[1] S. Geiger, Urschrift p. 279 ff.

[2] Ich gebe zu, dass man sich auf den Namen der Stadt Eltholad in Josua, die in der Chronik Tholad heisst, berufen könnte; aber es ist die Frage, ob dieses Tholad in der Chronik wohl nicht ein Schreibfehler ist.

Elmodâd (der Name bedeutet also: Gott (ist) geliebt) in der aus der Genesis angeführten Stelle zu der Völkerfamilie gezählt, welche wir die jemenitische nennen.

Mit dem Elmodâd der Genesis darf also der Modhâdh der Gorhum nicht verglichen werden; doch es findet sich eine Stelle in Numeri, mit welcher er vielleicht in näherer Beziehung steht.

Die Berichte des Pentateuch sind von geringem historischen Werthe, in dem Sinne, in welchem das Wort gewöhnlich genommen wird. Denn in der Zeit, als sie niedergeschrieben wurden, wusste man nicht mehr viel von Moses, und unter dem Wenigen, was man wusste oder zu wissen meinte, war noch Manches, das man ausliess, weil es für die Gemeinde, für die aus Babylonien Zurückgekehrten, wenig Erbauliches hatte. Allein für die Geschichte der nachexilischen Zeit haben sie wohl ihren Werth. Sie haben meistens, beinahe immer, einen bestimmten Zweck, und sind mit Berücksichtigung der neuen Gemeinde geschrieben.[1] Diesen Zweck in den Berichten zu ergründen, ist, insofern dies jetzt noch möglich ist, die wichtige Aufgabe der Kritik, wie ein grosser Meister richtig gesagt hat.[2]

Einer dieser Berichte steht mit unserm Gegenstande in Beziehung, der nämliche, welchen man Num. 11, 16—30 findet. Es heisst dort, dass Jehova Moses befahl, siebenzig Männer von den Aeltesten Israels zu versammeln, dann würde Jehova herabsteigen, und Etwas von dem Geiste, der auf Moses war, auf sie legen, aufdass sie mit ihm die Last trügen, die er bisher allein getragen habe. Moses that, wie ihm befohlen war, „und Jehova stieg herab in der Wolke (ʿanân, der Rauch des Altars) und redete mit ihm; und er nahm Etwas von dem Geiste, der auf ihm war, und legte es auf die siebenzig Aeltesten; und es geschah, als der Geist auf ihnen war, dass sie redeten als Propheten, aber nach dieser Zeit nicht mehr."

Dieser nur an dieser Stelle vorkommende Bericht ist sehr merk-

---

[1] Vgl. Popper, Der bibl. Bericht über die Stiftshütte p. 57—8.

[2] Geiger in der Zeitschr. d. D. M. G. XVI, p. 288: „Ueberhaupt ist die Urkunden-Theorie bloss äusserlich; es handelt sich aber nunmehr bei der biblischen Kritik um die Auffindung der innern geschichtlichen Entwickelung, der Ideen, welche die verschiedenen Zeiten beherrscht und dadurch auch die verschiedenen Umarbeitungen älterer Urkunden bewirkt haben. Darauf habe ich in meiner Urschrift etc. hingewiesen, in diesem Sinne behandelt, ganz unabhängig von mir, Popper den „bibl. Bericht über die Stiftshütte," und dieses Verfahren wird in seiner innern Wahrheit neue Bahnen eröffnen, trotz allem widerstrebenden, vornehm ignorirenden Zunftgeiste."

würdig. Sonst wird nirgends von dem Rathe der Siebenzig, die Moses unterstützten, gesprochen. Nach einem andern, Exodus 18, 21—26 vorkommenden Berichte, hatte Moses auf Jethro's Rath eine grosse Anzahl Gehilfen ernannt, und sie über das Volk gesetzt, als Obersten über Tausende, über Hunderte, über je fünfzig und je zehn; sie mussten ihm beistehen in der Rechtspflege und die geringeren Händel selbst entscheiden. Wie man sieht, war dies etwas Anders, als der Rath der Siebenzig. „Von diesem Ausschuss," sagt Knobel (zu Num. p. 52), „weiss der älteste Erzähler nichts. Beim Elohisten nämlich erscheinen durchaus die zwölf Stammfürsten an der Seite des Moses und Aaron und später des Josua und Eleasar; sie stehen im Lager und auf dem Zuge an der Spitze der Stämme (Num. 2, 3 ff., 10, 14 ff.), vertreten das Volk bei wichtigen Vorgängen (17, 17. 21), bringen Geschenke zur Einweihung des Heiligthums (7, 2 ff.) und unterstützen Moses und Aaron bei der Volksmusterung (1, 4. 16. 44. 4, 34. 46); sie helfen Eleasar und Josua bei der Vertheilung des Landes (32, 28. 34, 17 ff. Jos. 14, 1. 17, 4. 19, 51. 21, 1). Auch Jos. 22, 14. 30. 32 sehen wir Fürsten nach der Zahl der Stämme."

Der Bericht in Num. 11 hat also ganz den Schein eines späteren Zusatzes, und fragen wir aus welcher Veranlassung und zu welcher Zeit er entstanden sei, so zeigen die Thalmudisten uns den Weg. Nach ihrer Ansicht wird in demselben die Entstehung des Sanhedrins erzählt, und ich glaube, dass sie hierin Recht haben, unter der Bedingung jedoch, dass man nicht, wie sie es thun, hinzusetze, dass dieser Ausschuss der Siebenzig von Moses bis zum Exil fortbestanden habe und nach demselben von Esra wieder aufgerichtet worden sei, denn in dem ganzen Zeitraume von Moses bis zum Exil findet man von einem derartigen Collegium keine Spur. Der Rath der Siebenzig, der zu gleicher Zeit ein Senat und ein Gerichtshof war, denn er entschied über staatliche Angelegenheiten, wie Krieg und Frieden, und der, bevor er unter der griechischen Herrschaft den Namen Synedrion (Sanhedrin ist eine verderbte Aussprache hiervon) erhielt, wahrscheinlich זִקְנֵי הָעָם, „die Aeltesten des Volkes," genannt wurde, wie Num. 11, 16, denn im ersten Buch der Makkabäer heisst er (12, 35) *οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* (im zweiten Buche der Makkabäer *ἡ γερουσία*); — der Rath der Siebenzig passt nicht in eine asiatische Monarchie, sondern allein in eine oligarchische Republik, wie der jüdische Staat nach dem Exil eine war, und ist denn auch erst zu der Zeit einge-

führt worden. Man muss also in diesem Falle, wie gewöhnlich, die Meinung der Thalmudisten mit einer gewissen Restriction annehmen; thut man dies, so liefert sie uns eine Erklärung des Berichtes in Num. 11, der sonst höchst sonderbar erscheinen würde, da er mit den übrigen Berichten des Pentateuch im Widerspruche steht. Derselbe ist in der nachexilischen Zeit geschrieben mit dem bestimmten Zweeke, das Sanhedrin darzustellen als ein uraltes von Jehova selbst eingesetztes Collegium; es ist, so zu sagen, die göttliche Weihe des Sanhedrins.[1] Die Uebereinstimmung ist auffallend, denn es bestand aus siebenzig Mitgliedern und einem Präsidenten, der nicht unter dieser Zahl begriffen war, ebenso wenig als Moses unter der Zahl der siebenzig Aeltesten, und auch die Attribute waren, wie die Thalmudisten hervorheben, dieselben. Ferner haben die Thargumisten, von demselben System ausgehend, als der Verfasser jenes Berichtes, sehr consequent und überall wo es nur gehen konnte, das Sanhedrin in die ältere Geschichte übertragen.

Geben wir also zu, dass jener Bericht in Num. ein Product der nachexilischen Zeit sei, dann ist die Fortsetzung desselben für unsern Zweck sehr wichtig. Dort heisst es nämlich (Vs. 26—30) also: „Doch zwei Männer waren im Lager zurückgeblieben;[2] der Name des einen war Eldâd, der des andern Modâd;[3] und der Geist war auf ihnen; sie waren unter den Aufgeschriebenen, waren aber nicht hinausgegangen nach dem Zelte; und sie redeten als Propheten im Lager. Und die jungen Leute liefen und brachten Moses die Nachricht und sagten: „Eldâd und Modâd reden wie Propheten im Lager." Da antwortete Josua, der Sohn Nun's, der Diener des Moses von Jugend auf, und sagte: „Moses, mein Herr, halte sie (davon) zurück!" Doch Moses sprach zu ihm „Eiferst du für mich? O,

---

[1] Darauf hat bereits Redslob mit einem kurzen Worte hingewiesen (Die bibl. Angaben über die Paschafeier p. 17).

[2] Die Stifshütte, wohin die Andern gegangen waren, stand nämlich ausserhalb des Lagers.

[3] Im hebr. Text steht מידד, welches die Massorethen מֵידָד aussprechen (der syr. Uebersetzer Midâd); aber médâd würde ein Abstractum sein (Liebe), was sich zu einem Eigennamen weniger eignet. Die Verwechslung des ו u. י, die hundert Mal vorkommt, findet auch hier statt; zwei äusserst wichtige Autoritäten haben die Lesart מוֹדָד, nämlich der hebr.-samaritische Text und die alex. Uebersetzung. Diese ist unstreitig die richtige, denn erstlich werden in der gr. (ω) und samar. Schrift i und o nicht verwechselt, und zweitens ist das Partiep in Hoph'al von ידד eine gute Form für einen Eigennamen.

wäre nur alle Volk Jehova's Propheten, dass Jehova ihnen seinen Geist eingäbe!" Und Moses begab sich nach dem Lager, er und die Aeltesten Israels."

Vergleicht man mit einiger Aufmerksamkeit diese sonderbare Erzählung mit der vorigen, so muss man gestehen, dass sie nicht von einem und demselben Verfasser herrühren können, denn die zweite steht mit der vorigen in deutlichem Widerspruch. In der vorigen heisst es, dass Moses siebenzig der Aeltesten aussuchen müsse — siebenzig und nicht mehr; er thut dies, bringt siebenzig zusammen (Vs. 24), und Jehova „nahm Etwas von dem Geiste, der auf Moses war, und legte es auf die siebenzig Aeltesten." In der zweiten Erzählung aber sind ausser der siebenzig, noch zwei andere, „die unter den Aufgeschriebenen waren, aber nicht hinausgegangen waren nach dem Zelte." Wie kann das sein? Sollte denn Moses wider den ausdrücklichen Befehl Jehova's nicht siebenzig, sondern zweiundsiebenzig aufgeschrieben haben? Dies lässt sich unmöglich annehmen; der jüdische Autor kann nicht beabsichtigt haben, Moses als Uebertreter des Gebotes Jehova's hinzustellen. Auch die Rabbiner konnten nicht begreifen, wie die Zahl 70 auf einmal 72 wird, und mussten zu wunderlichen Mitteln ihre Zuflucht nehmen, um die Sache zu erklären. [1] Es ist also die zweite Erzählung im Widerspruche mit der ersten und können beide nicht von demselben Verfasser sein; aber auch an und für sich ist in der zweiten etwas Auffallendes, denn Eldâd und Modâd sind uns sonst unbekannt, werden sonst nirgends genannt. [2] Selbst die Sprache hat etwas Eigenthümliches; so kommt z. B. בָּחוּרִים für Jugend (Vs. 28) nie vor, nicht allein nicht im Pentateuch, sondern sogar im ganzen A. T. nicht; der Ausdruck mag wohl, wie ich zugeben will, hinsichtlich der Analogie gut sein, aber dennoch ist er eine sonderbare Erscheinung und wurde von dem alexandr. Juden, der Numeri übersetzte, nicht verstanden, [3] während die Rabbiner, wie Aben-Esra, Anstand nahmen an der Sache selbst; „von Jugend auf," meinten sie, ginge nicht, denn das Erzählte gesehah im zweiten Dienstjahre Josua's.

---

[1] Man kann ihre Meinungen finden bei Steinschneider, in der Zeitschr. d. D. M. G. IV, p. 147.

[2] Den Rabbinern fiel es auch auf, dass sie mit Namen genannt werden und keiner der Siebenzig. S. Steinschneider a. a. O.

[3] Er übersetzt: ὁ ἐκλεκτός, als ob es hiesse: הַבָּחִיר.

Ich halte darum die zweite Erzählung für einen noch späteren Zusatz, als die erste, und bei aufmerksamem Lesen bemerkt man, dass Vs. 31 ursprünglich auf Vs. 25 folgte. Lässt man die zweite Erzählung Vs. 26—30 weg, so ist damit die Störung des Zusammenhanges weggenommen. Allein diese zweite, eingeschaltete Erzählung muss ebenso gut ihren Zweck haben, als die erste, und zwar einen praktischen, den ich entdecken zu können glaube.

Die Beantwortung der Frage, wer Eldâd sei, muss späteren Untersuchungen überlassen bleiben; doch von Modâd können wir mit Bestimmtheit sagen, dass er niemand anders ist, als der mekkanische Modhâdh. In Numeri kommt er vor als Prophet, der aber nicht bei den andern Propheten ist; und dieses Charakteristische finden wir auch bei dem mekkanischen Modhâdh in der arabischen Ueberlieferung. Zu seiner Zeit, berichtet sie, thaten die Gorhum allerlei Böses; sie plünderten und misshandelten die Fremdlinge, die auf das heilige Gebiet kamen, schändeten das Heiligthum und bestahlen sogar den Tempelschatz. Er warnte und ermahnte sie beständig, trat häufig als Prediger auf; er bedrohte sein Volk mit Untergang, wenn es sich nicht bessern würde; die Ueberlieferung theilt uns selbst seine Predigten mit (welche natürlich einen einigermassen moslimischen Anstrich erhalten haben); allein sein Volk wollte nicht auf ihn hören, und beharrte in seiner Bosheit, bis es endlich, wie Modhâdh prophezeit hatte, mit dem Untergange bestraft wurde.[1] Wie man sieht, war er ein Bussprophet und wahrscheinlich ein Anhänger des lauteren Jehovismus (denn sonst hätte der Autor in Numeri seiner nicht mit so vielem Lobe erwähnt), der mit seinen Glaubensgenossen in Judäa Beziehungen hatte. Die Frage, wann er gelebt habe, ist wichtig für die Bestimmung der Zeit, wann der Abschnitt in Numeri geschrieben sei; doch die arabische Ueberlieferung verbreitet hierüber kein Licht. Man erinnerte sich zu Mekka zwar noch seines Namens und dessen, was er that, doch mehr wusste man nicht, und Chronologie darf man in den arab. Traditionen durchaus nicht suchen; das Volk hatte keine Zeitrechnung. Daher kommt es, dass Modhâdh in allen Perioden der Geschichte der Gorhum angetroffen wird: als der Schwiegervater Ismaels, oder als Oberhaupt der Gorhum bei ihrer ersten Niederlassung zu Mekka, oder als ein Bussprediger, der nicht regierte, oder als König, oder als letzter Fürst der Gorhum; während endlich Andere

[1] Azraqî p. 48 ff. und Andere.

von zwei Königen dieses Namens sprechen. Mit Einem Worte, er ist ein Mann der Sage geworden; jedoch hat sich die Hauptsache, was in dergleichen Fällen zu geschehen pflegt, in der Ueberlieferung erhalten.

Man wende mir nun gegen diese Betrachtung nicht ein, dass z. B. der Pentateuch so spät nicht interpolirt worden sei, als Modâd möglicher Weise gelebt haben kann (im 5. oder 4. Jahrhundert v. Chr.), denn Popper hat hinreichend bewiesen, dass drei oder vier Capitel in dem Pentateuch erst ungefähr 260 v. Chr. eingeschaltet worden sind. Oder, dass der Interpolator desshalb keine Sympathie für den mekkanischen Bussprediger habe zeigen können, weil daraus bewiesen werden konnte, dass Moses der Verfasser des Pentateuch nicht sei. Dafür müsste man annehmen, dass Moses in den ersten Jahrhunderten nach der Rückkehr aus dem Exil für den Verfasser des Pentateuch gehalten worden sei, und diese Meinung ist falsch. Die Theologen, die Rabbiner, wussten dies wohl besser, wie dies aus ihren Berichten über Esra deutlich hervorgeht, aber auch ohnehin wurde die Sache so nicht dargestellt. Die Thora, das Gesetz, wurde nicht nach einem Verfasser genannt, sondern war, wie Renan richtig bemerkte, „une œuvre absolument impersonnelle;" sie wurde das Werk der Propheten genannt, aller Propheten (II Kön. 17, 13; Esra 9, 11); ihre Autorität beruhte nicht darauf, dass man sie für das Werk des Moses hielt, sondern auf dem Princip der Offenbarung. Jehova hatte sich auf dem Sinai dem Moses offenbart, ihm seinen Willen bekannt gemacht; in so fern war sie das Gesetz Mose's. Die Verordnungen waren zum Theil niedergeschrieben, zum Theil auch nicht, und nach der Lehre des Thalmuds sind alle Verordnungen der späteren Rabbiner aus derselben Quelle genommen. Nachdem sie Moses aus Jehova's Munde auf dem Sinai vernommen hat, haben sie sich durch mündliche Ueberlieferung unter den Schriftgelehrten erhalten, wurden aber nur wenn es nöthig war dem Volke mitgetheilt entweder im Pentateuch, oder in einem andern Buche, oder auch auf andere Weise.

Es ist also kein hinreichender Grund vorhanden, die Annahme, dass der Verfasser jenes Zusatzes in Num. 11, 26—30 zwei Propheten im Auge hatte, die ausserhalb Judäa lebten, zu verwerfen. Nach dem allgemeinen Begriff der Juden, musste ein wahrer Prophet im heiligen Lande geboren sein; darum wurden Eldâd und Modâd, die dort nicht geboren waren, von Vielen nicht als solche angesehen. Diese Meinung aber bestreitet der Verfasser jenes Zusatzes, der als der Ver-

treter der Ansichten der damaligen Schriftgelehrten gelten kann. Er hält Eldâd und Modâd, die Glaubensgenossen und Geistesverwandten in der Fremde, für echte Propheten, und das Recht zu prophezeien wird ihnen durch die vom Verfasser dem Moses in den Mund gelegten Worte ausdrücklich zugestanden. Wahrscheinlich standen Eldâd und Modâd, wie schon bemerkt wurde, mit den Schriftgelehrten zu Jerusalem in Beziehung, und man wird sich darüber nicht wundern, dass wir keine weitere Berichte haben, denn bekanntlich besteht über die lange Periode von drei Jahrhunderten, von Nehemia bis auf die Makkabäer, kein historisches Werk und ist aus derselben hinsichtlich der Geschichte der Juden zur Zeit Modâd's äusserst wenig bekannt. Nimmt man also an, dass die Erzählung in Numeri von den siebenzig Aeltesten erst nach dem Exil und des Sanhedrins wegen geschrieben ist — und es bleibt uns wohl nichts Anders übrig, da der bewusste Bericht mit den übrigen des Pentateuch im Widerspruche steht — gibt man ferner zu, dass die zweite Erzählung ein noch späterer Zusatz ist — auch hierzu ist man genöthigt, da sie mit der ersten streitet — dann muss man wohl den Propheten Modâd (ein Eigenname der sonst nirgends im A. T. vorkommt) mit dem Propheten Modhâdh (ein Eigenname der allein bei den Gorhum gefunden wird) identifiziren. Die Sache würde noch mehr Gewissheit erhalten, wenn man auch Eldâd ausserhalb Palästina anträfe, und ich glaube, dass man die Hoffnung ihn zu finden nicht aufzugeben braucht; er gehört jedoch nicht in das Gebiet unserer Untersuchungen; zu Mekka lebte er nicht.

---

Bevor ich mich dazu anschicke, einiges Uebereinstimmende zu zeigen, das zwischen den Gebräuchen der Gorhum, oder ihrer arab. Nachfolger, und dem jüdischen Gesetze bestand, will ich unsere Aufmerksamkeit auf ein Wort lenken, aus welchem hervorgeht, dass die Gorhum während ihres Aufenthaltes in Babylonien sich auch chaldäische Wörter angeeignet haben.

Oben habe ich bereits von der Grube, dem bér, über welcher das Bild Hobals stand und worin der Tempelschatz aufbewahrt wurde, gesprochen. „Der Name dieser Grube", sagt Azraqî (p. 73), „war achsaf, und die Araber nannten sie achśaf." Azraqî sagt also ganz deutlich, dass das Wort nicht der arabischen, sondern einer andern semitischen Sprache angehöre, und bei dem Uebergange in's Arabische der weiche Zischlaut ein geschärfter geworden sei. Und er muss

hierin wohl Recht haben, denn achsaf besteht im Arabischen ganz und gar nicht,[1] und mit achśaf bezeichnet man Jemanden, der dermassen die Krätze hat, dass er geht, wie ein alter Mann; — eine Bedeutung, die mit der Grube wohl nichts gemein haben wird. Das Aramäische wird uns hier Aufschluss geben; in der Sprache der Thargums (wie auch im Syrischen) bedeutet chasaf (חַסַף) Topf (irdener Topf); die Gorhum nannten also den Schatz nach dem Topfe, worin die Kostbarkeiten bewahrt wurden und der in der Grube stand, gerade wie im Holländischen das Wort pot (Topf) für Sparbüchse gebraucht wird. Wäre das Wort in der Form خزف chazaf in's Arabische übergegangen, so würde man es verstanden haben, denn jene Sprache kennt dieses Wort, obgleich es, wie ich glaube, nicht häufig gebraucht wird; allein die Veränderung des Zischlautes, er überdiess noch geschärft ausgesprochen wurde, hat dasselbe für die Araber unkenntlich gemacht.[2]

Betrachten wir nun einige jüdische Gebräuche, und zwar zuerst die Zeitrechnung. Von den Jahren will ich nicht reden, denn es ist uns wegen Mangel an Nachrichten unbekannt, wie die Juden vor der Zeit des Exil's dieselben berechneten; auch wie die Araber dies vor Mohammed thaten, ist ein sehr kritischer Punkt. Darum werde ich nur über die Wochen und Tage sprechen. Dass das Wort, welches Woche bedeutet, سبوع oder أسبوع, nicht arabisch, sondern hebräisch ist, שָׁבוּעַ, bedarf meiner Ansicht nach keines Beweises. Auch die Namen der Wochentage in der mekkanischen Bundesgenossenschaft, stimmen vollständig mit den hebräischen überein. Bei den Israeliten wurden die fünf ersten Tage mit Zahlen angedeutet; der sechste hiess 'aruba, weil er war עֶרֶב שַׁבָּת, „der Vorabend des Sabbaths", und der siebente wurde Sabbath genannt.[3] Dieselben Namen findet man bei den Mekkanern vor Mohammed, und die Araber

[1] Was indessen die Araber nicht verhinderte, eine höchst lächerliche Erklärung zu ersinnen und damit noch obendrein eine einfältige Erzählung zu verbinden. Wer Lust hat sie zu lesen, wird sie bei Azraqî p. 170 finden können.

[2] Das Geld, das Eigenthum des Tempels war, hiess abraq (Azraqî p. 172, Z. 10 u. 15). Weder das Arabische, noch das Hebräische, noch das Aramäische kennen dieses Wort in der Bedeutung Geld, Gold oder Schatz; allein in allen semitischen Sprachen bedeutet die Wurzel b-r-q glänzen, wie auch die Wurzel זהב, wovon זָהָב Gold abgeleitet ist.

[3] Siehe z. B. Buxtorf, Lexicon Talmud. p. 1659 sq.

gebrauchen sie noch jetzt, ausser dass der Freitag anders heisst. [1] Andere Araber gebrauchten ganz andere Namen; [2] doch den Sonntag nannten auch sie den „ersten" und auch der Freitag hatte bei ihnen den charakteristischen Namen 'aruba. Wenn man bedenkt, wie äusserst stabil die Namen der Wochentage bei allen Völkern sind; wenn man sieht, wie sich z. B. bei den germanischen und romanischen Völkern die alten heidnischen Namen trotz des Uebergangs zum Christenthume erhalten haben, dann wird man gewiss zugeben, dass die Namen der Tage bei der mekkanischen Bundesgenossenschaft nicht erst durch die in der römischen Periode nach Arabien eingewanderten Juden dorthin kamen, sondern dass sie vielmehr von den zweiten Gorhum, oder vielleicht gar von den Simeoniten herrühren.

Die Frage ob und in wie weit der Sabbath zu Mohammeds Zeit noch ein heiliger Tag war, ist aus Mangel an Nachrichten nicht mit Gewissheit zu beantworten. Indessen finden sich Stellen, die uns zu der Vermuthung berechtigen, dass man sich noch der Heilighaltung dieses Tages erinnerte. So sagte Abu-Horeira: [3] „Wenn ich ein Mekkaner wäre, würde ich jeden Sabbath in die Mosehee von Minâ gehen." Aber wäre dies auch nicht der Fall gewesen, so brauchte man sich doch nicht darüber zu verwundern, denn erstlich waren die Qoreišiten ein nichts weniger als religiöses Volk; sie hielten wenig auf kirchliche Feierlichkeiten, und wurde auch der Sabbath erst von den Gorhum, dann von den Chozâ'a in Ehren gehalten, so folgt daraus noch nicht, dass auch die Qoreišiten, als sie endlich an der Reihe waren zu Mekka am Ruder zu sitzen, die Feier des Sabbaths mehr oder weniger streng beobachtet hätten. Aber ohnehin fingen die Juden erst in verhältnissmässig sehr später Zeit an, den Sabbath streng zu feiern. Jesaja hält nicht viel darauf (1, 13); [4] erst von den während des Exil's lebenden Propheten, Ezechiel und dem zweiten Jesaja, wird die Sabbathsfeier als das Merkmal eines frommen Israeliten

[1] Sein Name jaum al-gom'a, „Tag der Vereinigung," rührt nach al-Zobeir ibn-Bakkâr davon her, dass an diesem Tage die Qoreišiten bei Ka'b ibn-Lowei zusammenkamen, und dieser hielt dann ein Rede vor ihnen. Sojutî, Awâil, HS. 474 (I), fol. 4 v.

[2] S. Mahmud Effendi a. a. O. p. 191. Was Pocock über die Namen der Tage (nach dem ABC) mittheilt und de Sacy (Gr. ar. I, p. 8) ihm entlehnt, ist wohl weiter nichts als ein Schulmeisterwitz. Es gibt mehr von dieser Sorte; siehe z. B. Chron. Mecc. II, p. 133.

[3] Bei Azraqî p. 401.

[4] Jerem. 17, 19—27 ist eine Interpolation; s. Geiger, Ursehrift p. 95—6.

betrachtet, und es dauerte noch einige Zeit, bevor dieses Princip bei dem Volke Eingang fand. In den Tagen des Nehemia verrichtete Jeder am Sabbath seine tägliche Arbeit, „wie auch die Väter gethan hatten;" allein durch den strengen Eifer dieses Mannes wurde es anders. [1] Es würde also keineswegs befremdend scheinen können, wenn auch schon die Gorhum hinsichtlich der Feier des Sabbaths Manches zu wünschen übrig gelassen hätten.

Es ist noch einiges Andere, das wohl an und für sich so wichtig nicht ist, aber in Verbindung mit dem Uebrigen einige Aufmerksamkeit verdient. Hierzu gehört die grosse Uebereinstimmung der Reinlichkeitsgesetze der Juden und derjenigen, die schon vor Mohammed unter den Arabern bestanden [2] und von ihm bekräftigt worden sind. So stimmt auch die Verordnung, dass kein Blut, keine Leiche und keine ميلات zum Tempel kommen durfte, [3] mit dem jüdischen Gesetz überein. Auch hier haben wir wieder ein Wort, das die Araber in ihrer Sprache nicht hatten und darum nicht richtig verstanden, nämlich ميلات. In den Wörterbüchern wird man sich vergebens darnach umsehen, ja man findet im Arabischen nicht einmal eine Wurzel, von der es abgeleitet werden könnte. [4] Ibn-Hišâm erklärt es mit حائض, „eine in der monatlichen Reinigung begriffene Frau," was wohl nur eine Vermuthung ist, und obschon sie in Hinsicht auf den Sinn nicht ungeeignet ist, so wird man sich doch vergebliche Mühe machen, diese Bedeutung aus irgend einer semitischen Sprache zu beweisen. Das Wort ist hebräisch; es ist nämlich des Partic. fem. in Hiph'îl von ילד; מֵיֶלֶדֶת oder מְיֵלֶדֶת (vgl. מֵינֶקֶת), [5] contrahirt מֵילֶדֶת (wie אַחַת statt אַחָדָה, und לַת statt לָדָה I Sam. 4, 19); also eine Wöchnerin, denn ילד in Hiph'îl wird nicht bloss vom Manne (erzeugen), sondern auch von der Frau (gebären) gebraucht (Jes. 59, 4; vgl. ولد IV). Dass eine Kindbetterin nicht zu dem Tempel kommen durfte, stimmt vollkommen überein mit Levit. 12, 4. Dort heisst es, dass die Frau, die einen Sohn geboren hat, sieben Tage unrein ist, und während

[1] S. Nehem. 13, 15—21. Winer, RWB. II, p. 344: „Erst in der nachexilischen Periode scheint die gesetzliche Feier des Sabbaths regelmässig und selbst rigoristisch beobachtet worden zu sein."

[2] S. Abu-'l-fedâ, Hist. anteisl. p. 180, Ibn-Hišâm p. 545, Z. 8.

[3] Ibn-Hišâm p. 15, l. Z.; der Thobba' jedoch hat hiermit nichts zu schaffen.

[4] Es gibt zwar eine Wurzel ولث, doch diese bedeutet etwas ganz Anders.

[5] S. Ewald, Ausf. Lehrb. d. hebr. Spr. p. 324, 343 7te Ausg.

der 33 folgenden Tagen, „soll sie nicht zum Heiligthum kommen."

Es war auch „etwas Allerschändlichstes, zwei Schwestern zu Frauen zu haben."[1] Ebenso heisst es Levit 18, 18: „Du sollst keine Frau und ihre Schwester zugleich heirathen." Mohammed bekräftigte das unter den Seinigen bereits bestehende und von den Gorhum herrührende Gesetz, denn bei andern Arabern bestand dasselbe nicht, z. B. den nördlich von Medina wohnenden Hadas oder Hodos war es gänzlich unbekannt.[2] Sein Motiv war auch nicht eine natürliche Abscheu vor einer solchen Ehe, sondern wie in Leviticus angegeben wird, nur die Besorgtheit des Gesetzgebers, dass zwischen zwei solchen Schwestern Eifersucht entstehen könnte.

Noch wichtiger ist eine andere Uebereinstimmung mit dem jüdischen Gesetz, worüber wir jedoch etwas ausführlicher handeln werden. Aus unserer Beweisführung wird man zugleich ersehen, dass Mohammed Recht hatte, wenn er sagte, dass die alte Religion, zur Zeit der Chozâ'a und später, verderbt sei.

Unter den mekkanischen Götzen gab es zwei Steine, die man Isâf und Nâila nannte. Isâf war nach den Angaben arabischer Schriftsteller ein Mann und Nâila eine Frau; beide gehörten zu den Gorhum und hatten Unzucht im Tempel getrieben. Zur Strafe für diese Sünde wurden sie in Steine verwandelt. Man stellte die Steine ausserhalb des Tempels zur Warnung und abschreckendem Beispiel auf; allein in späterer Zeit befahl der Fürst der Chozâ'a, 'Amr-ibn-Lohei, sie als Götter zu verehren, und man gehorchte.

Diese Steine haben ebenfalls ihre Genealogien erhalten, denn Genealogie war nun einmal die Liebhaberei der Araber, und trotzdem dieselben ungeheuer von einander abweichen, haben dennoch einige europäische Gelehrte sie zur Grundlage genommen, auf der sie weiter bauten. Da an einigen Stellen Isâf ein Sohn des Soheil genannt wird, d. h., wie man meint, des Canopus, und Nâila die Enkelin oder nach Andern die Tochter des Dzib war, d. h., wie man sagt, der am nördlichen Himmel befindlichen Constellation Wolf, so glaubte man, dass sich in den Gencalogien das Bestreben zeige, den Cultus

[1] Abu-'l-fedâ p. 180.

[2] S. Abu-Ismâîl Baçrî p. 237 ed. Lees (aueh in meiner Hist. des musulmans d'Espagne I, p. 36—7). Mein Freund Dr. de Goeje hat zwar in seinen Mémoires d'hist. et de géogr. orient. (n°. 2) mit schlagenden Beweisen die Unechtheit des von Lees herausgegebenen Buches dargethan, aber neben fingirten enthält es doch auch einige wahre Berichte, und in diesem Falle lag kein Grund zum Erdichten vor.

dieser Idole auf Sterndienst zurückzuführen; oder auch, wenn Nâila die Tochter des Dîk (d. h. Hahn) war, so weist dies auf etwas Derartiges hin, denn im Alterthume glaubte man, der Hahn stehe ganz besonders unter dem Einfluss der Sonne. Ferner vergleicht man die Mythe des Adonis und der Aphrodite, und sagt, Nâila bedeute die Küssende u. dgl. m. Es thut mir wirklich leid, dass ich anstatt dieser poetischen Träume eine so ganz prosaische Erklärung von Isâf und Nâila werde geben müssen. Doch es handelt sich hier nicht um Poesie, es handelt sich um die Wirklichkeit, und über die mitgetheilte Erzählung hat der alte Freytag, in dem letzten Buche, das er herausgab, Folgendes mit grosser Naivetät bemerkt: „Es liegt in dieser Sache etwas[1] unwahrscheinliches: 1) dass sie im Tempel Unzucht getrieben hätten, 2) dass sie dann in Stein verwandelt, 3) und dann aufgestellt und verehrt wären."[2] Wie wir sehen werden, beruht die ganze Sache auf einer falschen Auffassung, doch um dies zu beweisen, müssen wir von einer andern Seite zu der Frage kommen.

Bekanntlich hat Mohammeds Grossvater, 'Abd-al-mottalib, den heiligen Brunnen Zamzam wieder aufgegraben. Doch bevor er dies that, war die Stelle, wo Zamzam war, unbekannt, und es heisst dass 'Abd-al-mottalib während er schlief eine Eingebung gehabt habe, und dadurch mit der Stelle, wo er nachgraben musste, bekannt gemacht worden sei. Wahrscheinlich hat er in dieser Angelegenheit einen Wahrsager zu Rathe gezogen, der wusste, wo Zamzam war, vielleicht einen der Gorhum, die nach ihrer Vertreibung südlich von Mekka, in Jemen, wohnten, denn die Worte (in reimender Prosa), welche 'Abd-al-mottalib, wie es heisst, im Schlafe gehört hatte, zeigen vollständig den Geist und den Styl der alten Wahrsager, und als solche waren die Gorhum bekannt.[3] Auf die Frage, was Zamzam sei, erhielt nämlich 'Abd-al-mottalib das Folgende zur Antwort:

Er soll nicht leer und nicht verwüstet werden,
Er wird der grössten Pilgerschaar Wasser liefern;
Er ist zwischen dem ferth und dem dam,
Dort wo der gelbschnäbliche Rabe pickt.

So heisst es wörtlich bei Qazwînî,[4] und mit einem unbedeutenden

[1] Dieses etwas ist kostbar.

[2] Einleitung in das Studium der arab. Spr. p. 343, Anm. 3.

[3] S. z. B. Meidânî im Journ. asiat., 3e Série V, p. 213 ff.

[4] I, p. 200, wo statt يسقي stehen muss تسقي, wie es bei Ibn-Hišâm steht p. 91.

Varianten auch bei Ibn-Hišâm; bei Azraqî (p. 282) lauten diese Worte etwas anders, doch diejenigen, worauf es ankommt: „Zwischen dem ferth und dem dam", sind auch hier dieselben. Ich möchte bezweifeln, ob man dieselben aus dem Arabischen ohne das jüdische Gesetz zu kennen erklären könne, zumal da ich sehe, dass die Araber, die sie erklären wollten, eine Geschichte erdichten mussten, die in der alten Ueberlieferung nicht vorkommt;[1] aber in dem jüdischen Gesetze gehören diese Wörter neben einander: דם ופרתא,[2] das Blut und der Koth, nämlich der geopferten Thiere, der fèreś und der dam (Levit. 16, 27, Num. 19, 5 u. s. w.; vgl. Maleachi 2, 3). Und gerade an der in dem Orakel bezeichneten Stelle, pflegten die Araber wirklich zu opfern;[3] sie war daher der natürliche Sammelplatz der Raben und hiess der ḥatîm.[4] Ueber dieses aus dem Arabischen unerklärliche[5] Wort gibt das Hebräische Aufschluss. Die Endung îm ist die der Mehrzahl, und das Wort selbst ist von ḥata חָטָא, sündigen, abgeleitet; ḥatîm ist eine Corruption von חַטָּאִים, Sünder; die Stelle wurde diejenige der Sünder genannt, weil man dort die Sündopfer, die ḥattâth, brachte.[6] Die Orte, wo der Koth und das geronnene Blut lagen, wurden von Seiten der Priester für rein gehalten und mussten rein bleiben: eine in der monatlichen Reinigung begriffene Frau z. B. durfte sich denselben nicht nähern.[7] Dasselbe findet man im jüdischen Gesetz.[8]

Kehren wir nun wieder zu 'Abd-al-mottalib zurück, so finden wir, dass, als der Wahrsager ihm gesagt hatte, er müsse zwischen dem Kothe und dem Blute nachgraben, er hinging und zwischen den zwei

[1] Ich meine die Erzählung bei Azraqî p. 282, Z. 19 ff., die Ibn-Hišâm und Qazwînî nicht gekannt haben.

[2] Buxtorf, Lexic. Talmud. p. 1859, aus Sanhedrin.

[3] Azraqî, Jâquth (bei Krehl p. 84) und viele Andere.

[4] Azraqî p. 75.

[5] Ḥatama bedeutet brechen, und dieser Bedeutung zufolge kann ein bestimmter Ort nicht ḥatîm heissen. Eine sogenannte Erklärung aus dem Arabischen, die jedoch nichts erklärt, kann man finden bei Azraqî p. 267.

[6] Ḥâtima, das einer der Namen Mekka's ist, hängt damit zusammen.

[7] Azraqî p. 75. Bei امرأة طامث muss bemerkt werden, dass طامث kein arab. Wort ist, das von einer Wurzel طمث abgeleitet wäre; es ist טָמֵא, der gewöhnliche Ausdruck für unrein in levitischem Sinne; der letzte Buchtabe ist eine weibliche Endung.

[8] S. z. B. Knobel zu Levit. p. 387.

Steinen grub, welche isâf und nâila hiessen; — mit andern Worten: isâf und nâila sind in gewissem Sinne synonym mit Koth und geronnenem Blute; jene Steine bezeichneten den Ort, wohin man beim Opfern den im Wanste befindlichen Mist und das Blut bringen musste (vgl. Exod. 29, 14). Die Bedeutung der Worte beweist, dass dies wirklich der Fall war. Das Wort isâf oder asâf [1] ist (mit der gewöhnlichen Verwechslung des â und ô) das hebräische asôf (אָסֹף), welches Misthaufen bedeutet. [2] In dem andern Worte, nâila, ist der letzte Buchstabe eigentlich kein a, sondern ein î; so schreibt noch Abu-'l-fedâ nâilî [3], welches man auch in alten Versen findet. [4] Es ist das chaldäische nwâlî, Misthaufen. Die zwei bewussten Wörter stehn oft so neben einander, dass das eine das andere erklärt. So hat die hebr. Uebersetzung von Daniel אשפות, wo der chaldäische Text נְוָלִי hat, und Elias sagt, dass נולי bedeutet אשפה. [5]

Man sieht also, dass die Namen den Sachen entsprechen, und es bestand noch zu Mohammeds Zeit einige Erinnerung an die alte Bedeutung, denn Âiša, die Frau des Propheten, sagte: „Wir haben immer gehört, das Isâf und Nâila ein Mann und eine Frau aus den Gorhum gewesen seien, die im Tempel ihre Nothdurft verrichtet hätten, und Gott habe sie desshalb in zwei Steine verwandelt." Hierin liegt noch der Begriff eines Dreckhaufens, wie sehr er auch verdunkelt

---

[1] Wüstenfeld hat in seiner Ausgabe des Qazwînî asâf drucken lassen. Die erste Sylbe dieses Wortes ist so kurz, dass sie in den alten Versen geradezu weggelassen wird; s. Ibn-Hišâm p. 39, l. Z., Krehl p. 84, Z. 17.

[2] Die Wurzel אסף bedeutet sammeln. Mit dem im Texte Gesagten vgl. man besonders Num. 19, 9 u. 10. Im Rabbinischen bedeutet אסופי ein Findling, eigentlich: ein Kind das auf einen Dreckhaufen gelegt ist. Nehem. 12, 25 bedeutet אספי השערים nicht die Magazine der Thore, denn man wird wohl die Magazine nicht bei den Thoren gehabt haben (in Kriegszeiten wäre dies höchst unvorsichtig gewesen), sondern die Dreckhaufen ausserhalb der Thore; vgl. שער האשפת „das Thor der Misthaufen," das mehrmals in Nehem. genannt wird. Uebrigens ist אשפה, wovon אשפת die Mehrzahl ist, von der Wurzel אשׁף, nicht von שׁפת, wie Gesenius, obgleich er es unter die letzte Wurzel gesetzt hat (p. 1471), doch eigentlich auch zugibt (noch bestimmter in seiner Gesch. der hebr. Sprache p. 74), und dieses אשׁף ist dasselbe Wort als אסף; der Zischlaut ist nur geschärft.

[3] Hist. anteisl. p. 180 (نايلي).

[4] Z. B. in einem Verse von Alî bei Krehl p. 84. In dem Fâiq von Zamachsarî (HS. I, p. 473) steht in einer alten Tradition نايل; Zamachšarî setzt hinzu: وقيل نايلة.

[5] Siehe Gesenius, Thes. a. a. O.

sei; aber das anständige Wort, das gebraucht wurde, um eine unanständige Sache auszudrücken, kann durch seine Zweideutigkeit an und für sich schon Veranlassung gegeben haben zu der andern Erzählung.[1]

Fragt man, wie in späterer Zeit die Chozâ'a dazu kamen, diese Steine als Götter zu verehren, so ist es nicht schwierig, hiervon eine Erklärung zu geben. Die beiden Stellen, wo sie standen, waren in levitischem Sinne rein; allein die Chozâ'a begriffen nicht, warum dies so war; sie schrieben diese Eigenschaft — unrichtiger Weise — den Steinen zu, und da sie Steine anzubeten pflegten, beteten sie auch diese an. Es scheint auch, dass die Steine von der Art waren, dass man mit Hülfe der Phantasie und gutem Willen einige Aehnlichkeit mit einer menschlichen Gestalt darin entdecken konnte. Im Allgemeinen fanden die Semiten diese Aehnlichkeit ebenso geschwind heraus, als das Landvolk der deutschen Gebirgsgegenden, und wenn sie dieselbe einmal bemerkt hatten, dann wurde regelmässig angenommen, dass es verwandelte Menschen seien. Beispiele hiervon finden sich im Ueberfluss. Die zwei Berge im Gebiete des Stammes Tai, Agâ und Selmâ, waren ebenfalls ein Mann und eine Frau gewesen, die ihre Geschichte ebenso gut hatten, als Isâf und Nâila; — drei Felsblöcke unweit Mekka hiessen die Frauen und hatten ihre Geschichte;[2] — in einer der Stalactiten der hohen Berge am todten Meer, deren Seiten zuweilen aus reinem Bergsalz bestehen, sahen die Israeliten die Frau Lots, die zur Salzsäule geworden war. So machte man also auch für die Steine an den zwei Dreckhaufen eine Geschichte — so gut es eben gehen konnte.

Zum Schlusse wollen wir nun noch einen Punkt behandeln, der nicht nur den hebräischen Ursprung der Gorhum beweist, sondern auch einiges Licht über ihre Geschichte verbreitet.

In der alten mekkanischen Geschichte wird von einer gewissen Person gesprochen, die den Beinamen çufah oder çôfeh hatte. Caussin

---

[1] Dieses Wort ist nämlich أَحْدَثَ. Dass 'Âiša es in dem Sinne brauchte, den ich im Texte angegeben habe, ist unzweifelhaft, denn Ibn-Hišâm (p. 54) theilt gerade ihre Tradition mit, als eine von der andern abweichende; siehe ferner Freytag unter حَدَثَ und vergleiche einen derartigen Gebrauch des قَعَدَ bei Ibn-Hišâm p. 31, Z. 4 (cf. p. 79, Z. 2). Allein أَحْدَثَ hat auch die Bedeutung scortatus fuit, und in diesem Sinne fasste man es auf.

[2] Azraqî p. 497.

de Perceval (I, p. 220) übersetzte denselben mit Flocke Wolle, und صُوفَة bedeutet im Arabischen wirklich nichts anders. Allein Flocke Wolle ist ein allersonderbarster Beiname, was wohl Jeder zugeben wird. Noch eigenthümlicher jedoch wird die Sache, wenn man bei Ibn-Hišâm liest, dass es ein Titel war, der stets vom Vater auf den Sohn überging; dass dieser Name ein ganzes Geschlecht, eine ganze Klasse von Beamten bezeichnete; und wenn man ferner bei Azraqî liest, dass der Name auch çufî (oder çofî) ist, so verschwindet die Bedeutung Flocke Wolle ganz und gar. Das Wort ist nicht arabisch; man braucht nur einfach صُوفَة mit hebr. Buchstaben zu schreiben, so ist man schon fertig. Es ist צוֹפֶה çôfèh, ein Wort das die Araber nicht anders können schreiben, als wie sie gethan haben, nämlich صوفة,[1] und bedeutet Wächter. Dies ist gerade die Bedeutung, die hier verlangt wird, denn die çofèh waren, wie aus Ibn-Hišâm (p. 79, Z. 8—14) hervorgeht, die Wächter des Tempels, die den Fremden den Einlass wehrten. Sie waren es auch, die die Feierlichkeiten des grossen Festes leiteten. Sie gaben das Zeichen zum Wettlaufe; Einer unter ihnen (ihr Oberhaupt vielleicht) warf die ersten Steine im Thal von Minâ, und Niemand durfte es thun, ehe er es that.[2]

Natürlich war dieses Amt zuerst den Gorhum übertragen, ist aber später auf ein Geschlecht übergegangen, das von mütterlicher Seite zu den Gorhum, von väterlicher Seite aber zu den Chozâ'a gehörte. Die Gorhum sind nämlich Jahrhunderte lang im ungestörten Besitze des heiligen Gebietes geblieben. Zuerst mussten sie dieses mit den Simeoniten theilen, doch diese scheinen allmählig entweder vertrieben worden zu sein, oder sich dergestalt mit den zweiten Gorhum vermengt zu haben, dass sie als selbstständiges Volk nicht mehr genannt wurden. So blieben denn die Gorhum auf dem heiligen Gebiete, bis der Stamm Chozâ'a, welcher nach dem Durchbruche des Dammes von Mareb mit vielen andern aus Jemen nordwärts gezogen war, zum heiligen Gebiete kam. Nach genealogischen Berechnungen (denen man jedoch nicht allzu viel Zutrauen schenken darf) nimmt man gewöhnlich an, dass die bewusste Auswanderung im Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr. stattgefunden habe. Doch die Ausgewanderten

[2] Richtiger wäre es, keine Punkte auf den letzten Buchstaben zu setzen.

[1] S. Ibn-Hišâm p. 76—7, Azraqî p. 128—9, und vgl. oben p. 120.

kamen nicht gleich zum heiligen Gebiet, sondern hielten sich geräumige Zeit an andern Orten auf; erst das zweite Geschlecht kam in die Nähe der Gorhum, und forderte von ihnen Abtretung des ebenen Landes. Als ihnen dies geweigert wurde, kam es zum Kriege und das ebene Land wurde den Gorhum abgenommen; allein bei Weitem der grösste Theil der Auswanderer verliess diese Gegend wieder, da sie merkten, dass sie ungesund war, und zogen nach andern Ländern, so dass nur die Chozâ'a dort blieben.[1] Die letzteren, deren Oberhaupt damals 'Amr ibn-Lohei war, verbanden sich nun mit andern Stämmen und besiegten die Gorhum. Wenn man sich auf die genealogischen Berechnungen verlassen kann, geschah dies zu Anfang des dritten Jahrhunderts. Nach den Berichten vieler arab. Schriftsteller soll damals 'Amr ibn-Lohei die Gorhum gänzlich verjagt und jeden unter ihnen, der fortan das heilige Gebiet betrat, für vogelfrei erklärt haben. Wir werden gleich nachher sehen, dass dies nicht buchstäblich zu nehmen ist, und einige Gorhum bei dem Tempel geblieben sind; doch der Bericht enthält einige Wahrheit. Ich glaube, dass 'Amr ibn-Lohei einen Theil der Gorhum vertrieben hat, nicht gleich nach seinem Siege, sondern später, als die Eifrigen der Gorhum ihm den Verweis gaben, er führe Neuerungen ein und verderbe durch Götzendienst die alte Religion. Es lag in der Natur der Sache, dass das Oberhaupt eines ganz heidnischen Volkes so handelte, und zugleich auch, dass Viele unter den Gorhum, wenn sie auch auf den Namen Monotheisten keinen Anspruch machen konnten, es missbilligten. Eine Erzählung bei Azraqî, die freilich mit unechten Versen herausgeputzt ist, dennoch aber eine historische Grundlage zu haben scheint, unterstützt diese Ansicht. Dort heisst es, dass Einer der Gorhum dem 'Amr ibn-Lohei verwies, er habe den dîn Ibrahîm (die Religion der Hebräer) verdorben, und dass der Fürst ihn damals verjagte. Ferner ist es bemerkenswerth, dass, wie es weiter heisst, Jener sich nach einer der Burgen begeben habe, welche nördlich von Medina lagen, denn bekanntlich waren dieselben im Besitze der Juden.[2] So liest man auch anderswo,[3] dass eine Frau aus den Gorhum sich nach Cheiber habe bringen lassen, welches auch eine Judenstadt war. Wahrscheinlich haben mehr dergleichen Auswanderungen

---

[1] So Beladzorî p. 16—7 ed. de Goeje (p. 16, Z. 2 v. u. lies استوبـوا).

[2] Azraqî p. 58—9.

[3] Al-Bahr al-'amîq HS. 397, fol. 396 r.

nach jüdischen Oertern stattgefunden, und sich viele Gorhum den orthodoxen oder halborthodoxen Juden in andern Gegenden Arabiens angeschlossen. Ein Theil davon zog südlich; wann und warum sie dies thaten, lässt sich aus den ungewissen arabischen Berichten nicht nachweisen; unzweifelhaft aber ist es, dass noch zur Zeit Azraqî's, also in der Mitte des neunten Jahrhunderts, Nachkommen der Gorhum zu Qanauna (oder Qanuna), zu Ḥalî und in der Umgegend dieser beiden Oerter wohnten.[1] Die Stadt Ḥalî liegt auf der Küste, im Norden Jemens, sechs oder acht Tagereisen[2] südlich von Mekka. Sie hiess Ḥalî des Sohnes Jacobs, und dieser letztere soll, wie ein Reisender aus dem vierzehnten Jahrhundert berichtet, ein jemenitischer Fürst gewesen sein, der in der alten Zeit dort residirt habe.[3] Der Name ist sehr bemerkenswerth. Ein solcher Fürst, der in der vorislamischen Periode gelebt haben müsste,[4] ist uns gänzlich unbekannt, und wir wissen auch, dass die Araber erst nach der Einführung des Islams jüdische Namen angenommen haben. Da wir nun ferner wissen, dass ein Theil der Gorhum, der Juden von Mekka, nach Ḥalî ausgewandert sind, so möchte ich vermuthen, dass der eigentliche Namen dieses Ortes nicht Ḥalî des Sohnes Jacobs, sondern Ḥâlî der Söhne Jacobs war, nicht Ḥalî 'bni-Ja'qôb, sondern Ḥalî benî-Ja'qôb. Der Name Ḥalî selbst kann hebr. sein; man findet ein חֵלִי in Palästina im Gebiete des Stammes Asser (Josua 19, 25).

Dass aber nicht alle Gorhum aus Mekka vertrieben wurden, sondern im Gegentheil ein Theil derselben bei dem Tempel geblieben ist, so lange als die Chozâ'a die Macht in Händen hatten, geht aus einem interessanten Berichte bei Azraqî hervor (p. 128—9). Das dort Erzählte fand ein paar Jahrhunderte nach der Zeit des 'Amr ibn-Loḥei statt und ist Folgendes: Eine Frau aus den Gorhum, die mit dem Chozâ'iten Aeḥzam verheirathet war, war kinderlos und legte ein

[1] Azraqî p. 54.

[2] Nach Azraqî (p. 131) sechs; acht steht in dem Marâçid (I, p. 316). — Die Aussprache حلي, die von einigen arab. Geographen vorgeschrieben wird, ist ein unnöthiger Purismus. Ibn-Batuta spricht حَلي aus, wie dies auch die europäischen Reisenden thun, und so steht auch das Wort auf unsern Karten.

[3] Ibn-Batuta II, p. 163 ed. Paris. — Irrthümlicher Weise nennt ihn Juynboll (Marâçid V, p. 243) Ḥalî ibn-Ja'qôb.

[4] Dies meint Ibn-Batuta mit dem Worte قديما.

Gelübde ab, dass, wenn sie einen Sohn gebäre, sie denselben dem Tempeldienste weihen würde. Sie gebar wirklich einen Sohn, der al-Ghauth genannt und ein Diener der Ka'ba wurde, „mit seinen Verwandten von mütterlicher Seite aus den Gorhum." Sein Vater Achzam wurde von dem damaligen Fürst Ḥobšija zum çôfêh (Wächter) ernannt, und dieses Amt blieb bei dem Geschlechte, „so lange als die Chozâ'a zu Mekka waren." Der so eben genannte Fürst Ḥobšija hat nach den genealogischen Berechnungen um das Jahr 400 gelebt, [1] und aus Azraqî's Worten geht hervor, dass auch noch nach der Zeit dieses Fürsten Gorhum zu Mekka waren. Ihre gänzliche Vertreibung fand erst in der Mitte des fünften Jahrhunderts statt, als der Qoreisite Qoçei sich der Herrschaft bemeisterte. Damals hatten sie dasselbe Loos als die Chozâ'a, die gezwungen wurden das heilige Gebiet zu verlassen. [2]

Ueber diese Gorhum, die sich sicherlich mit den Chozâ'a zu einem einzigen Volke vereinigten, gibt es, soviel ich weiss, keine weitere Berichte; doch der Ort, wo jene verlorene Sekte aus Israel einst sich aufgehalten und ihr uraltes Heiligthum hatten, blieb heilig, sogar den orthodoxen Juden, die sich in der römischen Zeit in Arabien niedergelassen hatten. Die Letzteren hatten manchmal mehr Ehrfurcht vor dem ḥérem, als die Moslimen, denn diese schändeten das heilige Ansehen desselben, als der Gegenchalif 'Abdallâh ibn-Zobeir daselbst

---

[1] S. Caussin de Perceval, Essai etc. I, p. 228—9.

[2] Seitdem haben sich auch bei Weitem die meisten mekkanischen Ortsnamen geändert; aus dem letzten Theile von Azraqî wissen wir, dass die Namen der Berge, Thäler etc. in der Nähe von Mekka beinahe alle neu sind, und wir können selbst die Zeit ihrer Entstehung genau bestimmen. — Nöldeke will in seiner Abhandlung Ueber die Amalekiter (p. 33) behaupten, dass zur Zeit Mohammeds noch Ueberreste der Gorhum in Mekka waren. Er schliesst dies aus einem Verse von Zoheir (Mo'allaqa Vs. 17) und aus einem andern von al-A'šâ (bei Mâwerdî p. 277 ed. Enger und bei Ibn-Chaldun Prolegom II, p. 217 ed. Quatremère); doch der letztere bezieht sich nur auf den Wiederaufbau des Tempels, und der erstere vielleicht auch, wenn man annimmt, dass der Dichter sich einigermassen ungenau ausgedrückt habe und um einen Reim verlegen gewesen sei (denn Gorhum steht im Reim). Ueberdiess lässt sich doch nicht annehmen, dass, wenn damals noch Gorhum in Mekka gewesen wären, die Genealogen ihrer nicht erwähnt haben sollten, und der Grund, den Nöldeke für ihr Stillschweigen anführt, ist nicht hinreichend. Nach seiner Ansicht haben sie jene Geschlechter aus Schmeichelei zu den Qoreisiten gezählt, die in grösserem Ansehen standen; doch in diesem Falle würden die mekkanischen Genealogien ganz unrichtig sein, nicht das geringste Zutrauen verdienen, und dies ist doch wohl schwerlich anzunehmen.

einen Zufluchtsort zu finden meinte; die Juden, glaubte er, würden dies nicht gethan haben; „wenn eine Sklavin aus den Israeliten", sagte er, „nach Mekka kam, zog sie zu Dzu-Towâ ihre Fusssohlen aus aus Ehrfurcht vor dem ḥérem." [1]

---

Nach allem dem, was oben gesagt ist, würde es wohl überflüssig sein, noch umständlich darauf hinzuweisen, von welch grossem Interesse die alten jüdischen Colonien in Arabien für das Studium des A. T. und der israelitischen Religion sind. Das Einzige, was noch unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen soll, ist der Einfluss, den dieselben auf Mohammed und die Stiftung des Islams gehabt haben können.

Im sechsten Jahrhundert bestand noch eine schwache Erinnerung an die alte Religion und man nannte sie dîn Ibrahîm, wusste aber nicht mehr, dass dieser Ausdruck Religion der Hebräer bedeute; durch beständige Berührung mit den in der römischen Periode nach Arabien gekommenen Juden kam man auf den irrigen Gedanken, dass Ibrahîm Abraham sei. Weiter wusste man auch noch, dass die Anhänger dieser alten Religion ḥanîf genannt wurden. Sprenger (I, p. 67) hat sehr richtig bemerkt, dass dieses Wort nicht arabisch sei, und ebenso richtig hat er es erkannt als das hebr. ḥanéf. Wir können nun einen Schritt weiter gehen. Das Wort ḥanéf ist ein Schimpfname, welcher soviel als Ketzer, Ungläubiger, Gottloser bedeutet, und es lag in der Natur der Sache, dass die orthodoxen Juden, die in der römischen Zeit mit dem Pentateuch nach Arabien kamen, diesen Namen den mekkanischen Juden gaben, die den Pentateuch nicht hatten, die an der späteren Entwickelung des Judenthums keinen Antheil genommen, sondern beim Alten geblieben waren, und also auch ausser Jehova Baal und den schwarzen Stein anbeteten. Man braucht die Worte Sprengers nur zu modifiziren nach den Resultaten, zu denen wir gelangt sind, um zu sehen, dass er auch in dieser Hinsicht der Wahrheit sehr nahe gekommen ist.[2] Mit nicht weniger glücklichem Erfolge hat derselbe ausgezeichnete Gelehrte erklärt, wie Dieje-

[1] Azraqî p. 361.

[2] Seine Worte sind: „Ḥanyf wäre also eine beschimpfende Benennung und es ist nicht wahrscheinlich, dass die Sekte [eine Sekte war es nicht] sich dieselbe selbst beigelegt hat. Sie wurden wahrscheinlich von den Juden und Christen [nicht von den Christen] Freigeister, Abtrünnige und Heiden genannt, weil ihre Glaubensansichten viel freier und lebevoller, zugleich aber mit heidnischen Irrthümern gemischt waren."

nigen, denen man diesen Namen gab, denselben angenommen haben. Es ist Nichts gewöhnlicher, als dass Sekten oder politische Parteien den Schimpfnamen, den man ihnen gibt, sich gefallen lassen und annehmen. Sprenger wies auf die Šîiten hin, welche die ihnen beigelegte schimpfliche Benennung Râfidha in einem löblichen Sinne auffassen; man denke ferner an unsere Gucusen und an unzählige andere Beispiele.

Der Name ḥanîf war also der der Ibrahîm, der Hebräer, der Gorhum geworden; weil man aber Ibrahîm für Abraham hielt, sahen die Mekkaner Abraham für einen ḥanîf an. Daher die im Koran immer wiederkehrende Versicherung: „Ibrahîm war kein Jude und kein Christ; er war ein ḥanîf", was sehr richtig ist, wenn man Ibrahîm in seiner wahren Bedeutung nimmt.

Allein die Erinnerung an diese Religion war, wie ich sagte, sehr schwach; man wusste nicht mehr, worin dieselbe eigentlich bestanden habe; nur das stand noch fest, dass sie eine reinere war, als die der Qoreišiten, und hierin hatte man ohne Zweifel Recht: die Religion der Gorhum, welche ausser Baal (dem höchsten Gotte), Jehova und dem schwarzen Stein keine Gottheiten gehabt zu haben scheinen, war durch den Einfluss der Chozâ'a und der Qoreišiten gänzlich entartet. Irrthümlicher Weise waren die Steine, welche die Stellen andeuteten, wo der Koth und das Blut der Opferthiere niedergelegt werden mussten, für Götter angesehen; ein anderer Stein, der sogenannte maqâm Ibrahîm, der den Gorhum nicht heilig gewesen war, war es geworden. Der Tempel war in ein Pantheon verändert, wo jeder Stamm seine Gottheit fand, sodass es 360 derselben gab. Mit Einem Worte, die alte Religion war schrecklich ausgeartet. Als nun die Mekkaner auf eine höhere Stufe der Entwickelung gekommen waren, konnten die besten unter ihnen sich mit der bestehenden Religion nicht mehr vereinigen, und ihr Streben war, die alte, reinere, wiederherzustellen, nämlich den dîn Ibrahîm. Darnach trachteten die Vorläufer Mohammeds, auf welche man in unsrer Zeit wiederholt die Aufmerksamkeit gelenkt hat; doch zu ergründen, worin der dîn Ibrahîm eigentlich bestanden hatte, war ihnen unmöglich;[1] darum zerhieben

[1] Einer derselben, Zeid ibn-'Amr, wusste noch, dass in der alten Religion die Berührung einer Leiche und der Genuss des Blutes verboten war; s. Ibn-Hišâm p. 144, Z. 5 v. u. Diese Erinnerungen waren richtig; man weiss, dass in dem jüdischen Gesetz der Genuss alles thierischen Blutes (auch blutiger Fleischstücke) bei Todesstrafe verboten war. Die Berührung einer Leiche verunreinigte Den, der es gethan hatte, auf sieben Tage.

sie den Knoten, den sie nicht zu lösen vermochten, und während sie sich ḥanîf nannten, verstanden sie unter diesem Worte einen Anhänger des Monotheismus. Mohammed handelte ebenso.

Die Religion der Gorhum hat also auf die Entstehung des Islams einen indirekten Einfluss ausgeübt; an einen direkten lässt sich nicht denken; ich finde wenigstens keine Spur davon, dass Mohammed einen Nachkommen der Gorhum gekannt, geschweige denn mit ihm in Beziehung gestanden hätte. Den Haupteinfluss auf die Gestaltung des Islams übte das Judenthum, der sogenannte Mosaismus, aus; diese Annahme, die gegenwärtig allgemeinen Eingang findet, bleibt unangefochten. Dessenungeachtet müssen wir, um die Entstehung des Islams zu erklären, die Erinnerung an den dîn Ibrahîm wohl berücksichtigen; denn wenn eine solche nicht bestanden, man nicht gewusst hätte, dass diese Religion nicht dieselbe war, als das orthodoxe Judenthum, dann würde der Sachverlauf wahrscheinlich ein anderer gewesen sein. Ferner ist es nun klar, dass der Islam ganz und gar aus dem Judenthume hervorgegangen ist. Bisher hielt man den grössten Theil der moslimischen Lehrsätze für israelitisch, alles Uebrige dagegen für heidnisch, arabisch. Wir hoffen den Beweis geliefert zu haben, dass auch dieses israelitischen Ursprungs ist.

# BEILAGEN.

## A.

### DER STAMM SIMEON.

Im Texte habe ich die Meinung ausgesprochen, dass der Stamm Simeon nach Sauls Zeit in keinem glaubwürdigen Berichte mehr vorkommt; hieraus lässt sich schliessen, dass ich die Berichte der Chronik, worin derselbe erwähnt wird, wenn von einer späteren Zeit die Rede ist, für nicht glaubwürdig halte, und ich glaube, es ist nicht schwer zu beweisen, dass jene Berichte kein Zutrauen verdienen. In vielen Hinsichten steht die Chronik bereits auf dem Standpunkte der Haggada; in einzelnen Fällen zeigt der Verfasser gute Quellen benutzt zu haben, in andern jedoch liefert er, wie Judith und die Thargums, erdichtete Berichte und Genealogien. Dies ist bereits mehrmals bemerkt worden, [1] und wir werden es jetzt zeigen in so weit es die Berichte über den Stamm Simeon nach Sauls Zeit betrifft.

Zuerst haben wir die Tabelle I Chron. 12, 23—40, worin (Vs. 25) der Stamm Simeon genannt wird. Was dieses eigentlich für eine Tabelle ist, ist nicht deutlich, oder es ist vielmehr deutlich genug, dass der Verfasser sich selbst widerspricht. Vs. 23 wird angekündigt, dass eine Aufzählung der Häupter folgen werde, die nach Hebron kamen, um David zum König zu wählen, und dies stimmt überein mit dem, was der Verfasser früher (11, 3) gesagt hat, dass alle Aeltesten von Israel nach Hebron kamen; in der Tabelle selbst aber wird nicht die Zahl der Häupter, sondern die der Kriegsleute eines jeden Stammes angegeben; nur als Ausnahme werden zwei Häupter des Stammes Levi genannt. Das ist die erste Schwierigkeit; es geht daraus hervor, dass der Verfasser ziemlich gedankenlos geschrieben hat. Zweitens ist das Verhältniss der Zahlen zu einander sehr auffallend. „Auf Juda," ich führe hier die Worte Berthean's [2] an, „den Stamm des David, den seit den ältesten Zeiten mächtigen und zahlreichen Stamm, kommen 6800, auf Zebulon hingegen 50,000, auf Nafthali 1000 Fürsten an der Spitze von 37,000 Kriegern, auf die 2½ ostjordanischen Stämme 120,000 Mann u. s. w. Wie kommt es doch, dass z. B. Zebulon und Nafthali, zwei

[1] Z. B. von Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden p. 128.

[2] Die Bücher der Chronik, p. 144.

Stämme, die in Israels Geschichte keine bedeutende Rolle spielen, so zahlreich vertreten sind, während Juda eine verhältnissmässig kleine Zahl von Kriegern stellte?" Es liegt meiner Ansicht nach ausser allem Zweifel, dass diese Bedenklichkeit gegründet ist, und es gehört wahrlich viel Naivetät dazu, wenn Bertheau meinte, er könne durch folgende Bemerkung die Ehre des Verfassers aufrecht erhalten: „Dass er aber seine Angaben nicht nach eignem Gutdünken machte, sondern sie aus einem geschichtlichen Werke entlehnte, erhellt, um andere Gründe nicht anzuführen [sie hätten wohl angeführt werden dürfen], gerade aus der Ungleichheit der Zahlenangaben und ihrem Verhältnisse zu einander;" — was dasselbe ist, als wenn man sagen wollte: weil ein Erdichter ungeschickt erdichtet, darum ist er kein Erdichter. Drittens sollten der Tabelle nach, wenn ich gut gezählt habe, 340,800 Krieger zu Hebron zusammengekommen sein und daselbst drei Tage verweilt haben. Wer sich einigen Begriff davon machen kann, mit wie vielen Schwierigkeiten der Transport von Lebensmitteln in jener alten Zeit und zumal in jenem gebirgigen Lande verbunden war, wird die Ungereimtheit des Berichtes einsehen. Und welch ein Heer müsste David dann wohl gehabt haben! Denn die 340,800 Mann waren nicht einmal alle seine Krieger: der Stamm Benjamin, heisst es, hatte nur 3000 gesandt, weil der grösste Theil noch auf der Seite des Hauses Sauls war, und von Isaschar werden nicht die Krieger, sondern nur 200 Häupter genannt. Alles zusammen genommen, würde also David ein Heer gehabt haben von etwa 400,000 Mann! Mit einem solchen napoleontischen Heere würde er die ganze Welt erobert haben!

Bevor ich mich über die Gründe auslassen werde, welche den Verfasser bewogen haben diese Angaben zu erdichten, werde ich eine andere Angabe, nämlich die, welche I Chron. 27, 16—24 steht, behandeln. Es werden darin die Namen der Stammeshäupter zur Zeit Davids aufgezählt und Vs. 16 wird auch das Oberhaupt der Simeoniten genannt. Wir finden auch hier wieder ebenso viele Ungereimtheit. Erstlich ist die Reihenfolge der Stämme sehr sonderbar. Bertheau hat hierüber bereits das Folgende bemerkt: „Die vier zuerst gebornen Söhne der Lea stehen voran; folgen sollten nach Gen. c. 29 f.: Dan, Naphthali, Gad, Aseher, Jissakar, Zebulon, endlich Ephraim-Menasse, Benjamin; die Reihenfolge ist aber hier eine ganz andere, und einen Grund für die hier vorliegende Aufeinanderfolge der Namen zu finden gelingt uns nicht." Zweitens fehlen Gad und Asser, ohne dass uns ein Grund dazu bekannt wäre; wenn diese Stelle echt wäre, so würden diese beiden genannt werden. Drittens wird als Oberhaupt von Juda Elihu angeführt, ein Bruder Davids. David aber hatte keinen Bruder der so hiess; sein ältester Bruder, der hier gemeint zu sein scheint, hiess Eliab, wie er im Buche Samuel und auch an einer andern Stelle der Chronik (I, 2, 13) genannt wird. Nun ist es freilich wahr, dass der alexandr. Uebersetzer Eliab schreibt, doch dies beweist nicht, dass er diese Lesart vor sich gehabt habe, sondern nur dass jener ausgezeichnete Uebersetzer aufmerksam war und den Fehler des Erdichters corrigirte; denn es lässt sich ja gar nicht denken, dass aus dem Worte אליאב das Wort אליהו geworden sein sollte.

Im Allgemeinen verdienen die zur Zeit Davids gehörenden und nur in der Chronik vorkommenden Aufzählungen nicht mehr Zutrauen, als diejenigen, die man bei Schriftstellern desselben Schlages, wie die Pseudo-Wâqidî's und der Pseudo-

Ibn-Qoteiba, antrifft, welche, wie auch der Verfasser der Chronik, echte Berichte und erdichtete durch einander mengen. So lässt er gleich nach der angeführten Aufzählung eine andere folgen, die die Beamten enthält, welche Davids Besitzungen verwalteten, und dass diese ebenso wenig auf Echtheit Anspruch machen kann, geht schon aus Vs. 30 und 31 hervor. Dort heisst der Aufseher über die Kameele Obil, was kein Eigenname ist, sondern ein gewöhnliches arabisches Wort (أَبِل) mit der Bedeutung: Jemand, der im Weiden der Kameele erfahren ist, Kameelhirt; ferner wird Obil genannt "der Ismaelit", und der Aufseher über das kleine Vieh heisst "der Hagarit". Der Verfasser zeigt also, dass er keinen Begriff hatte von der früheren Bedeutung der Namen Ismaelit und ha-gér; zu seiner Zeit waren es geographische Benennungen geworden, die im Allgemeinen die Araber bezeichneten, und diese Bedeutung zog er in die Zeit Davids zurück. Er wollte, wie auch späterhin die Pseudo-Wâqidî's und der Pseudo-Ibn-Qoteiba in dergleichen Fällen handelten, viele Aufzählungen bieten über eine Regierung, die zu seiner Zeit in's Gebiet der Sage gehörte und für die glänzendste Periode der israelitischen Geschichte gehalten wurde; aber er hatte ausserdem noch, wie er selbst deutlich zu verstehen gibt, einen andern Zweck im Auge: die Verherrlichung des Geschlechtes der Hohenpriester, der Zadokiten. Dies ist eine Sache, die ihm überall am Herzen liegt; "er unterlässt es niemals," sagt Geiger (Urschrift, p. 24) mit Recht, "das Uebergewicht der Familie Zadok in alter und neuer Zeit fühlbar zu machen." Auch in jenen Angaben zeigt er dieses Streben. In der ersteren wird kein einziger Fürst genannt ausser Jojada, der der Aaroniter, und "Zadok, noch ein Jüngling, ein tapferer Held, und sein Stammhaus lieferte zweiundzwanzig Fürsten." Der Name Aaron war in der Zeit Davids sicherlich noch nicht erfunden, [1] und Zadok wurde nur seiner Nachkommen wegen, der Hohenpriester aus der Zeit des Chronisten, mit so vielem Lobe erwähnt. Aus demselben Gesichtspunkt muss man in der zweiten Aufzählung Vs. 17 betrachten, worin Zadok das Oberhaupt der Aaroniter genannt wird. Bertheau bemerkt zu diesem Verse: "Wesshalb Zadok hier allein genannt wird, nicht Zadok und Abjathar, oder Zadok und Ahimelech, der Sohn Abjathars c. 24, 3. 6. nebeneinander, wissen wir nicht." Wer Geiger's Bemerkungen (a. a. O.) gelesen hat, wird es sehr gut wissen.

Die Angaben beweisen also nicht, dass nach Sauls Zeit die Simeoniten sich noch in Palästina befanden. Ebenso wenig beweisen die Stellen in II Chron. 15, 9 u. 34, 6, wo der Stamm Simeon aus Versehen unter denen des nördlichen Reiches genannt wird. Selbst Bertheau (a. a. O. p. 323), sonst ein Apologet des Verfassers der Chronik, kann nicht leugnen, dass derselbe es hier doch ein wenig allzu stark gemacht hat, weil es bekannt ist, dass das Gebiet Simeons mitten in Juda lag und Simeon folglich unmöglich zum nördlichen Reich gehört haben kann.

Aber gerade die Irrthümer des Verfassers der Chronik sind einer der kräftigsten Beweise für die Echtheit jenes Berichtes, von dem wir bei unsrer Untersuchung

---

[1] Siehe oben S. 38, Anm. 4. Selbst bei Ezechiel (44, 15) heissen die Priester noch "die Söhne Zadoks", und nicht Aarons.

ausgegangen sind. Jener Verfasser hat ihn gedankenlos abgeschrieben und ohne die Bedeutung desselben zu fassen; er selbst zeigt später, dass er sich dessen nicht mehr erinnert; es ist also unmöglich, dass dieses in die Reihe der Erdichtungen fallen sollte, an denen die Chronik so reich ist.

Was nun endlich noch Judith betrifft, von der es in dem nach ihr genannten Buche heisst dass sie dem Stamme Simeon entsprossen sei, wird es wohl unnöthig sein hierbei zu verweilen, da dieses Buch als eine Erdichtung bekannt ist, als ein Roman, der für die Geschichte wenig Werth hat, obgleich einiges Historische darin ist. Ferner weiss man, dass Judith selbst (der Name bedeutet einfach jüdische Frau) keine historische Person ist.

## B.

### DAS ALPHABET DER INSCHRIFT.

Das ג hat dieselbe Form als in den chaldäischen Inschriften, welche Layard gefunden hat; [1] hiervon weichen die palmyrenischen, nestorianischen, kufischen und neschi Formen wenig ab, und die Aehnlichkeit mit dem ג in der Quadratschrift tritt auch stark hervor.

Bei dem ח bedeutet Hebr. Montf. das Alphabet in den Hexaplis Ausg. Bahrdt I, p. 37. Die karaitische HS. von 916 hat eine derartige Form für das ח.

Zu das כ sehe man das Facsimile bei Uhlemann, Instit. ling. Samar.

Das Mem zeigt deutlich, wie in der Quadratschrift, eine etwas geänderte Form als Endbuchstabe. Als solcher kommt es dreimal in der Inschrift vor [2] und einmal als מ. Ein neuer Beweis dass die Endbuchstaben alt sind (vgl. Kopp II, 132, 135, 136, 137) oder wenigstens — denn weiter dürfen wir aus unserer Inschrift nicht schliessen — dass das ם es ist. Uebrigens ist es bekannt, dass die sinaitischen Inschriften das Mem nur in dieser Form haben.

Das ס muss in der himjar.-äth. Schrift auf die eine oder andere Weise von dem ב unterschieden werden, denn beide Buchstaben haben dieselbe Grundform ⊓. Die himjar. und äth. Schrift hat den Unterschied mit einem kleinen Striche oben an bezeichnet; in unserm Alphabete dienen dazu zwei kleine Bogen an den beiden Füssen.

Der unterste Strich des Resch läuft sowohl nach der rechten, als nach der linken Seite. Die sinaitische Schrift zeigt, dass dies nicht ungewöhnlich ist.

Das Princip der Buchstabenverbindung, das in der sinaitischen Schrift so stark hervortritt, ist auch schon in dieser Inschrift bemerkbar. In der zweiten Zeile steht das ת in dem ב; in der ersten ist das ' mit dem ס verbunden, und das כ mit dem ל; in der dritten sind es die zwei '. Es kann nur die Frage sein ob in diesem Worte der zweite Buchstabe ein ' oder ein ו ist, denn diese Buchstaben sind in dieser Schrift, wie auch im Althebr., kaum von einander zu unter-

[1] Siehe das Alphabet in der Zeitschr. d. D. M. G. IX, neben p. 478.

[2] Den kleinen Bogen in dem ersten Schlussmem in der zweiten Zeile halte ich für ein Versehen des Abschreibers. Er ist überflüssig; der Buchstabe muss ein gewöhnliches Viereck sein, wie er es sonst überall ist.

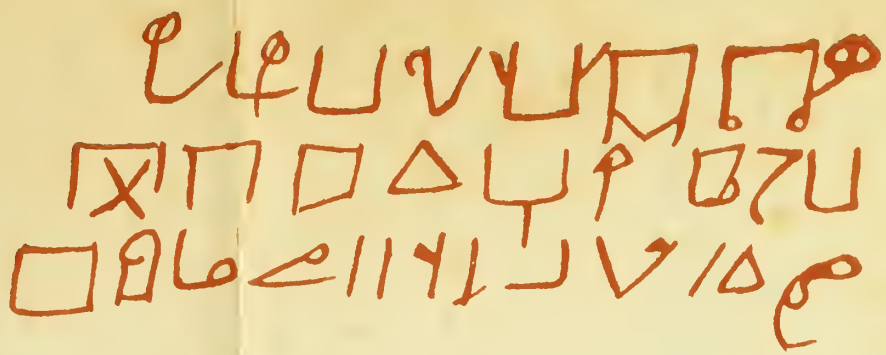
scheiden; also mit andern Worten: ob der Name Gottes " (was, vielleicht sehr mit Unrecht, eine Abkürzung heisst) oder ו geschrieben wird, also Io, wie in den Eigennamen (יְחֹנָן, Ἰωάννης u. s. w.). Hierüber liesse sich mehr sagen, als ich hier thun kann, doch ich muss gestehen, dass ich nicht allein zu denen gehöre, die die Aussprache Jahveh nicht annehmen, sondern überdiess bezweifle ob יהוה wohl die alte, echte Schreibart ist.

Aus der Tabelle lässt sich am Besten ersehen, in welchen Punkten das Alphabet der Inschrift mit andern übereinstimmt; doch vorläufig lassen sich die Veränderungen der semitischen Schrift in den verschiedenen Ländern nicht unter allgemeine Regeln zusammenfassen, denn so oft sich neue Dokumente zeigen, stossen sie die Theorien wieder um, die früher über die semitische Schrift bestanden. Ich werde mich darum auf keine allgemeine Bemerkungen über die Geschichte der semitischen Schrift einlassen; dafür ist nach meinem Dafürhalten die Zeit noch nicht gekommen. Allein dennoch glaube ich, die Vermuthung aussprechen zu dürfen, dass die himjarische und äthiopische Schrift, mit welcher die der Inschrift sehr nahe verwandt ist, von den Israeliten in Arabien und Aethiopien herrührt, ebenso wie die Jahreszahlen in den himjarischen Inschriften, wie Reinaud sehr richtig bemerkte, [1] die aus der Aera der Seleuciden sind, welche bei den Juden im Gebrauch war.

Allein wie gross die Uebereinstimmung dieser mekkanischen Schrift mit der von Süd-Arabien und Aethiopien auch sein mag, lässt es sich doch nicht verkennen, dass sie anderseits den alten aramäischen Schriftarten und denen von Palästina (der sogenannten althebräischen, d. h. der Schrift der makkabäischen Münzen, und der samaritischen) näher steht. Sie liegt in der Mitte zwischen der süd- und nordsemitischen Schrift.

[1] Mémoire sur la Mésène et la Kharacène p. 73.

*Inscriptio Meccana apud Fâkihî, Cod 463, fol 335 r:*



| Hebr. | Inscriptio. | Alia Alphabeta. |
|---|---|---|
| א | 3 | Nest. Estr. dupl. |
| ב | 2 bis | Aeth. antiq et Himjar. Aeth |
| ג | 3 | Chald Lay. |
| ד | 3 ter | Himjar. |
| ה | 2 | Himjar. Aeth. antiq. |
| ו | 2, 1 | Sinait. Hebr. ant. et Sam Palm. (nû) Aeth. |
| ח | 1 | Bab. Hebr. ant. Sam. Palm Chald. Lay. Hebr. Montf. |
| י | 1 bis, 3 bis | Aeth ant. Himj Aeth. |
| כ | 1 | Sam. in Codd. Goth. Palmyr. Chald Lay. |
| ל | 2, 1, 3 | Himj. Hebr. ant. et Sam. Samar. |
| מ et ם | 3, at in fine 2 bis, 3 | ut in Hebr: Himj. , Aeth. ant. , et in fine, Sinait. |
| נ | 1, 3 | (nû) Mend. Hebr. ant. |
| ס | 1 | Himjar. et Aeth |
| ע | 2, 3 | Sam ( in Codd. bibl.) et Aeth. ant. Hebr. ant. |
| ר | 1, 3, 3 | Aeth. ant. Aeth. et Sinait. |
| ש | 1, 2 | Hieros Adler Nest |
| ת | 2 | Hebr. ant et Samar., Himjar., Aeth. antiq. |

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU